

الجمهورية الجزائرية الد

وزارة التعليم العالي و

جامعة السانية– وهـــــــــران

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

مشروع ماجستير في فلسفة الأخلاق
(التسامح و المواطنة)

خطـــاب التســـامح فـــي فكـر الأنوار

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالبة:

مسدوة وهيبة

إشراف الأستاذ :

حمادي أنور

أعضاء لجنة المناقشة:

– د. صايم عبد الحكيم	– أستاذ محاضر –أ–	– جامعة وهران	رئيسا
– د. أنور حمادي	– أستاذ محاضر –أ–	–جامعة وهران	مقررا
– د. بهادي منير	– أستاذ محاضر –أ–	– جامعة وهران	مناقشا
– د. بوسيف ليلى	– أستاذ محاضر –أ–	– جامعة وهران	مناقشا
– د. بوشيبة محمد	– أستاذ محاضر –أ–	– جامعة وهران	مناقشا

السنة الجامعية: 2011/2010

إهدا

نحمده و ما حمده حامد إلاّ نال ما يجزيه، و
أن وفقني في إنجاز هذا العمل.
أهدي هذا العمل إلى :
زوجي و رفيق دربي " كبداني بغداد"
إلى من أكرمها الله و جعل الجنة تحت قدميها...،
إلى من سامحتني عندما أخطأت و عفت عني عندما نسيت....
إلى روح أمي الطاهرة– رحمها الله و أسكنها فسيح جنانه-
إلى منبع العطف والحنان مثل الصبر والتحدي والاجتهاد،
إلى سندي وذراعي رمز الأمان
"أبي" الفاضل .
إلى أبنائي الأعزاء: عبد الحميد ، هاجر ، أسامة
و إلى جميع أفراد العائلة كل واحد باسمه
وإلى كل من ساعدنا على انجاز هذا العمل خاصة الآنسة: "سكوحي وردة"

مسدوة وهيبة

شكر و عرفان

نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدني في إنجاز هذه المذكرة ،

و في مقدمتهم الأستاذ المحترم المشرف "حمادي أنور"

إلى كل الأساتذة الكرام الذين ساهموا بنصائحهم و مساعداتهم ،
أخص بالذكر الأستاذ "صايم عبد الحكيم "
و إلى كل الأساتذة الكرام بجامعة السانية –وهران-

مسدوة وهيبة

مقدمة

إن العالم اليوم يعيش فلسفة جديدة تتمثل في سقي شجرة الكراهية و العنف ونشر الأحقاد و الضغينة ولعل ما نشاهده من تعصب للمواقف و الأفكار حيث كلّ فئة تتحصن وراء أسوار من الغلو،كل هذا يدعونا إلى إعادة النظر في مفاهيم أخرى بعيدة عن هده التوجهات كمفهوم التسامح لنحدد له مكانا بين كل هده المتناقضات التي تعيشها مختلف مناشط الحياة .

كما أن رغبتي في قراءة مفكري الأنوار و فلسفتهم تعتبر دافعا ذاتيا خاصا يجعلني أتناول إشكالية التسامح لديهم و بما أن للطاقة الإنسانية حدودا لا يمكن تخطيها فإن الكمال أعظم مما تسمح به قدرتي التي لا يمكنها الإحاطة بكل شيء علما و معرفة كل شيء معرفة مطلقة، و في الحقيقة هدا لا يتناقض و لا يتنافى مع كون طلب المعرفة الجزئية و التنوير الجزئي سلما لبلوغ الكلية الشاملة و لكن ما يصنعه الواحد منا قد يكون نقطة في أخر سطر من عمله لكن قد تكون نقطة البداية لأبحاث أخرى و من جوانب أخرى أكثر شمولا.[1]

أهمية الموضوع

يقول محي الدين بن العربي في أروع ما قال :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

و قد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان و بيت لأوثان

و دير لرهبان و كعبة طائف و ألواح ثورات و مصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني و إيماني

[1]- محي الدين بن العربي (1164- 1240)

http://www.ibnalarbi .com/home/default

إن هذه الأبيات تدفعني بصورة أو بأخرى
إلى تقدير إنسانية الإنسان حيث يتجسد القلب الكبير الذي ينبغي أن يتصف به كل إنسان والذي لا يحده التعصب ولا يعرف معنى للكراهية.

فكل هذه المعاني تتجسد في مفهوم التسامح الذي يتجلى حضوره في أغوار التجربة الإنسانية : فمن كان بدين التسامح فسيعلن حتما أن كل إنسان هو أخ له مهما كان دينه أو لغته بعيدا عن مفاهيم العنف و دخان الكراهية و الحروب الدينية، التي نراها في رائحة الموت و الدمار و الحروب القذرة من كل اتجاه.

وإذا كان التنوير هو التخلص من حالة القصور التي يعد الإنسان ذاته مسؤولا عنها حسب كانط، فان معنى التسامح هو التخلص من حالة العذاب تجاه الأخر التي تعد الثقافة مسؤولة عنها بتأسيسها لنسق ثقافي يختزل الإنسان في التماثل والتطابق مع ما تعرضه هده الثقافة من أسس و أصول تضحى بفعل إستراتيجية الهيمنة الثقافية منطلقا غائيا للكينونة مادامت هده الأسس الثقافية تعتبر نفسها ثوابتا ميتافيزيقية تتشكل على أساسها هوية الإنسان المنتمي لذات الثقافة. و من ثمة تغريب الإنسان عن إنسانيته، و نفيه داخل نسق ثقافي منغلق لا يعترف بالغيرية باعتباره شرط أي هوية الإنسان.

فمن الأهمية بمكان اليوم – و نظرا لما يعرفه العالم اليوم من انعطافة خطيرة بسبب الصراعات القاتلة و النزاعات الدامية التي تعمق التناقضات و تغرق الإنسانية في بربرية جديدة –، إيجاد المخرج لتخطي هذا الوضع و الذي لا يمكنه أن يبتعد عن كلمة واحدة هي التسامح. و ما أحوجنا إلى إعادة تأسيس للأنوار تأسيسا يحافظ على إرث الماضي لكن مع إخضاعه لمراجعة نقدية و نحن إذ نقوم بدلك ليس من باب خيانة الفكر التنويري أو انتقاصا من أهميته بل على العكس من ذلك إذ لا سبيل أمامنا إلا بتحليلها و نقدها لنبقى أوفياء لها لان أفكار الأنوار لم تكن حالمة، وجرأتها لم تكن

آلية فالأنوار ظاهرة عالمية و روائحها لا نزال ...
يومنا هدا لدلك ارتأيت تناول مفهوم التسامح كقيمة أخلاقية بالمفهوم التنويري.

الدراسات السابقة

لقد تناولت الكثير من الدراسات مفهوم التسامح من جوانب مختلفة كموضوع صور التسامح الإسلامي بين النظرية و التطبيق من خلال مؤتمر القاهرة 2004/04/28، وكذا موضوع التسامح في واقع مجتمع من المجتمعات من خلال رصد جوانب التسامح أو اللاتسامح في العلاقات الاجتماعية أو السياسية ، فكل دراسة كانت تتناول المفهوم من جانب معين و نفس الشيء ينطبق على الرسائل أو الأطروحات الجامعية.

إن الجمع بين مجموعة من الفلاسفة و المفكرين من حقبة واحدة في دراسة إشكالية معينة لا يمكن أن نصادفه إلا نادرا فإشكالية التسامح في التفكير التنويري لا نجد لها أثرا رغم انه توجد بعض الدراسات المتخصصة في فكر فيلسوف معين دون غيره كما هو الحال في الدراسة التي قام بها هاشم صالح وغيره. مثل ماجد الغرباوي في دراسته الموسعة التي تناول فيها دلالات التسامح ومنابع اللاتسامح وغيره . مثل ماجد الغرباوي في دراسته الموسعة التي تناول فيها دلالات التسامح و منابع اللاتسامح كما تناول الباحث المغربي إدريس هاني كيفية صياغة الوعي الإسلامي المعاصر تجاه الأخر فكل دراسة كانت تتناول بالبحث جانبا معينا وهدا طبعا يعود إلى الميل والاهتمام الخاص لكل باحث.

الإشكالية المطروحة للبحث

يسجل مفهوم التسامح حضوره في عمق التجربة الإنسانية و يتجلى في صيغ تتنوع بتنوع المجتمعات الإنسانية في إطاري الزمان والمكان و قد اخترقت كلمة التسامح أبجديات الحوار السياسي و الديني مع نهاية القرن العشرين حتى أصبحت عنوانا لهما كما سجل حضوره أيضا في الحضارات القديمة و في الوصايا العشر كما احتضنته الحضارة الإسلامية في أجمل تجلياته .

ومن الضروري أن نشير أيضا إلى أن هدا المفهوم قد ولد في القرن 16 نتيجة للصراعات الدينية التي عرفتها أوروبا بين الكاثوليك و البروتستان

و لعل هده الحروب طويلة الأمد التي عرفتها أوروبا كانت مهدا للتحول الذي عرفه مفهوم التسامح اد انتهى الكاثوليك إلى التسامح مع البروتستانت

و يعد كتاب جون لوك " رسالة في التسامح " 1689 حقيقة تاريخية لتطور هدا المفهوم حيث يؤكد في مضامين هده الرسالة أن التسامح جاء كرد فعل تجاه الصراعات الدينية في أوروبا و في هدا يقول" إن الدولة لجميع الأديان حيث يتعرض إلى أسباب دعوته إلى فكرة التسامح ودعوته إلى عدم" اضطهاد أي إنسان في طلب أرسله إلى " فيليب فان ليمورخ " عام 1679 بعنوان " أول خطاب في التسامح "بعد أن ترجمه " ويليام بوبل " إلى الانجليزية وهو دعوة إلى عدم اضطهاد أي إنسان من طرف الكنيسة بحجة العقيدة فحرية ألاعتقاد مكفولة للجميع فالدولة و الكنيسة يجب أن تعمل على تحقيق السعادة للمواطنين عن طريق نشر التسامح و المحبة فهما قوتان مستقلتان .

لذلك يجب أن يسود التسامح بين الأفراد و قبول الأخر على علاته والاعتراف بحقوقه في الوجود والحرية ومن الواضح أن مفهوم التسامح قد تخطى حدود الدين

واقترن بحرية التفكير . وأصبح ينطوي على شبكـ
أسفر عن وجودها العصر الحديث و في هذا يقول محمد اركون " أن التسامح ليس فضيلة أساسية تمليها التعاليم الدينية و الفلسفية العظيمة و لكنه بالأحرى يمثل استجابة للمتطلبات الاجتماعية و السياسية في أوقات الاضطرابات الإيديولوجية الكبيرة " .

و لعل فولتير1694 -1778 فيلسوف التسامح بحق إذ يقول " كلنا ضعفاء وميالون لقانون الطبيعة و المبدأ الأول لطبيعة هو التنوع و هدا يؤسس لتنوع في مجال الحياة الإنسانية و قبول هدا التنوع حق أساسي للوجود.

من هنا يمكننا القول أن عصر التنوير في القرن الثامن عشر كان الرحم الذي نشأت فيه فكرة التسامح بأبعادها كحقيقة فلسفية حيث تأسست على مبدأ إنساني جوهره إلا احد يملك الحقيقة المطلقة و هدا مؤداه ضرورة الإيمان بالاختلاف وضرورة التواصل بين الإنسان و الإنسان في إطار القبول بالأخر و في هدا يقول فولتير " إني لا أوافق على ما تقول و لكنني سأدافع حتى الموت عن حقك في أن تقوله"، ولذلك تطرح مجموعة من التساؤلات ذاتها على بساط البحث و هي كالتالي:

- ما قيمة خطاب التسامح في الفكر التنويري و ما مدى مساهمته في نهضة الفكر الفلسفي ؟
- هل يمكن الحديث عن خطاب متميز بوحدة كلية آم عن تنوع في أشكال الخطاب ؟
- ما هي تجليات خطاب التسامح في الفكر العربي الإسلامي والعالم المعاصر بشكل عام ؟

المنهج

لدراسة هذه الإشكالية كان من الضرور
المقارن بتقديم تحليل تاريخي لظهور مفهوم التسامح انطلاقا من الحضارات الشرقية القديمة فالعصور الوسطى و صولا إلى دلالة المفهوم في العصر الحديث من خلال فلاسفة الأنوار، و صولا إلى الفكر المعاصر بشقيه العربي و الغربي.

أفاق البحث

ليس عملي هذا إلا جزءا من كل، ففضيلة أخلاقية كالتسامح لا يمكن الإحاطة بجميع جوانبها و حدودها. وأنّ تناولها في عصر أو فكر مثل الفكر التنويري في الفلسفة الغربية الحديثة قد يفتح المجال واسعا أمام دراسات و أبحاث أخرى، و مع أن الجهد المبذول قد يكون أقل من جهد من سبقني إلا أن دراسة الفكر التنويري ستعلمنا دروسا في التسامح و ستلهم غيري بدراسات جديدة قد تتناول المفهوم بصورة اشمل وأعمق.

صعوبات البحث

كما هو معروف فان كل بحث أو عمل أكاديمي يحتاج إلى شحذ الهمة و تثبيط العزيمة من اجل التنقيب في أعماق الإشكالية موضوع الدراسة لبلوغ المسعى المعرفي المنشود إلى أن هذا لا يمنع من الاصطدام بعوائق و صعوبات و التي يؤكد بعضهم على أنها تتمثل في قلة الأعمال و المصادر إلا أن الصعوبة الحقيقة تكمن في كيفية استثمار هذه المصادر و كيفية اختيار الأنسب منها:

فكر فلاسفة الأنوار قد يضطرنا إلى البحث في أعمال و أفكار سابقيهم لتحديد و ضبط الأصل الأول للمفهوم إضافة إلى عائق الترجمة حيث أن اغلب المؤلفات



الأصلية والمصادر غير المترجمة تحتاج إلى عناء و
ومضمونها الحقيقي و هدا ما نسال الله تعالى أن يعيننا على تجاوزه .

الفصل الأول

في معنى التسامح

المبحث الأول : مدخل نظري

المطلب الأول: المفهوم اللغوي و المعنى الاصطلاحي

- المفهوم اللغوي للتسامح:

تسجل مفردة التسامح Tolérance حضورها الدائم في أبجديات الحوار السياسي و الديني و الأخلاقي في عمق التجربة الانسانية و تتبدى في صيغ تنوع بتنوع المجتمعات الانسانية في اطار الزمان و المكان، حتى أصبحت الشعار الأمثل والنموذج للتعامل مع الآخر و أصبحت ضرورة قصوى.

ولقد عرفت الحضارات الانسانية مفهوم التسامح و ما يقابله من مفاهيم العنف والتعصب و العدوان.و لعل هذا الأمر يدعونا إلى التوقف قليلا عند هذا المفهوم لغة واصطلاحا، و ما عرفه من تطور عبر التاريخ على يد الفلاسفة في الشرق و الغرب.

و أن البحث عن مفهوم التسامح في المعجم العربي لا ينبغي أن يتوقف عند مادة (س-م-ح) بل يحتاج إلى ان يشمل مادة (ع ف و) و كل ما يحيط بالتسامح من عبارات من أجل تحديد خصوصيته.

– مفهوم التسامح في اللغة العربية :

يرى بعض المفكرين أن اللغة العربية لا تنطوي على مفهوم واضح للتسامح بالمعنى المعاصر للكلمة. حيث جاء في لسان العرب[1] (سمح ، التسامح–السماحة والتسميح و تعني لغة الجهود، و اسمح إذ جاء و أعطى بكرا و سحاء و أسمح وتسامح وافقني على المطلوب و المسامحة هي المساهلة.

و لعل أول ما يتبادر إلى أذهان أهل اللّسان العربي فيما يتعلق بمعنى التسامح يفيد تبادل التسامح و السماحة و المسامحة ،و هي قيم لها دلالاتها الاجابية في اللغة والثقافة العربية.

و قد جاء في مختار الصحاح سمح *[2] أي جاد و*سمح* له أعطاه. و*سمح* له أي أعطاه و *سمح* من باب ظرف صار *سمْحا* بسكون الميم و قوم سُمَحاء بوزن فقهاء وامرأة سمْحة بسكون الميم و نسوة سماح بالكسر و المسامحة * المساهلة وتسامحوا *تساهلوا.

فالجذر اللغوي للفظة التسامح المستخدمة كما يظهر في لسان العرب ومختار الصحاح وغيرهما من القواميس العربية لا يحيل إلى المعاني الحديثة للتسامح مادامت تعني الكرم والجود و المساهلة.

فهي ألفاظ تلغي مبدأ المساواة و التعامل الذي يعتبر شرطا في الدلالة الحديثة للتسامح، كمفهوم الكرم السخاء و تبرز علاقات التفاوت بين أطراف العلاقة.

---

[1]– أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري ، لسان العرب، دار صادر للطبعة و النشر، بيروت ، لبنان، المجلد الثاني،ط1، 1997، ص25.

[2]– فخر الدين الرازي ،مختار الصحاح ، ب ط. ب تا، ص163 .

و من جهة أخرى يشيع استخدام لفظ
العفو والتنازل، و لفظ السماح بمعنى الموافقة، و عدم الاعتراض و لفظ السماحة بمعنى الزين والجمال سواء الماورائي أو المعنوي .

أمّا في قاموس[1] " اللاروس" الفرنسي فإن التسامح Tolérance تعني احترام حرية الآخر وطرق تفكيره. بينما في قاموس العلوم الاجتماعية فإن مفهوم Tolerance يعني قبول آراء الآخرين و سلوكهم على مبدأ الاختلاف وهو يتعارض مع مفهوم التسلط و هذا المفهوم يعد من أهم سمات المجتمع الديمقراطي.

أي أن التسامح هو موقف من يقبل لدى الآخرين وجود طرق تفكير وطرق حياة مختلفة عما لديه. و في الحقيقة هناك تعريف للتسامح أقدم في التاريخ من تعريف لاروس الذي تمّ عرضه (مقرونا بتعريف أديب إسحاق وحسن حنفي) يرتبط بظهور الكلمة في القرن 16 اثر الحروب الدينية.

- المفهوم الاصطلاحي للتسامح :

لقد تجلى مفهوم التسامح و ظهر في القرن 16 إبان الحروب والصراعات الدينية التي عرفتها أوربا بين الكاثوليك والبروتستانت حيث انتهى الكاثوليك بالتسامح مع البروتسانت (في انجلترا) ثم تعمم استخدام التسامح مع كل المعتقدات وخاصة بين طوائف الدين الواحد (المسيحية) ولاحقا و بدرجة أقل- بين الأديان المختلفة و تطور هذا المفهوم بظهور و تطور أفكار عصر التنوير.

[1] - Le petit Larousse, Juillet 2007 , P1015.

و لعلّ الحقيقة التاريخية لتطور مفهوم التسا
رسالة في التسامح(Lettre sur la tolérance) يؤكد فيها أنّ الدعوة إلى التسامح جاءت كحل أو كخشية خلاص للصّراعات الدينية المتفجرة في أوربا.

كما يذهب الكثير من المفكرين إلى أن مفهوم التسامح قد أفرز تطوره الصيغة العصرية تحت تأثير الوضعية الجديدة التي أدت إليها حركة الاصلاح عن عرقة الاعتراف المتبادل بين القوى المتصارعة منذ أجيال و تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد ثم في حرية التفكير و من ثمة نجد ان مفهوم التسامح الذي بدأ دينيا قد انتهى إن صح التعبير، مدنيا .

و مع بروز ملامح الحداثة الأروبية وحظارتها و لا سيما ظهور دولة القانون والمجتمع المدني و العلمانية. خلال القرن 19 تم توسيع مفهوم التسامح على مجالات الفكر، و تعايش الآراء المختلفة، وتأسيس المفهوم على نسبية الحقيقة و معارضته الفهم الأخلاقي لها ، فالفكر المتسامح فكر متفتح ، و لا سيما فلسفة الأنوار التي بدأت منذ ق 18 .بما حملته الفلسفات من قيم و مفاهيم وأفكار جديدة حول العقل والحرية والمساواة و الحقوق الطبيعية وحقوق الانسان.

ومهما كانت الشكوك التي أثيرت حول ظروف أصل الكلمة، وفي مضمونها الاصطلاحي المتداول خلال القرون الماضية، فإنه لا وجود لأي قيود تعيق استعمالها في العصر الحاضر للتعبير عن الحق في الاختلاف، واحترام الآراء ونبذ التعصب والانغلاق وكل أشكال التطرف والإقصاء و التهميش . وضرورة اعتماد لغة الحوار المتحضر للتفاهم، وحل الخلافات عن طريق القبول بالآخر واحترام الحقوق والحريات الإنسانية للأفراد. لذلك جاء في المعجم الفلسفي لابن مذكور أن التسامح – Tolérance (E) Tolérance (F) سعة صدر تفتح للآخرين أن يعتبروا عن آراءهم و لو لم تكن موضوع تسليم أو قبول ، و لا يحاول صاحبه فرض آراءه الخاصة على الآخرين – أما عن التسامح

الديني فهو احترام عقائد الآخرين[1]. وقد جاء في الم... lalande) مايلي : " ولدت كلمة تسامح في القرن السادس عشر من الحروب الدينية بين الكاثوليك و البروستات و بالكعس . ثم صار التسامح يرتجى تجاه جميع الديانات فكل المعتقدات و في أخر المطاف ، في القرن التاسع، شمل التسامح الفكر الحرّ"[2].

فالكثير من هذه المضامين التي ترتكز عليها مبادئ الديمقراطية وحقوق الانسان تتجذر أصولها في التنظير الفكري للتسامح منذ بدايته قبل أزيد من 3 ثلاثة قرون. فالعديد من المفكرين أمثال " لوك فولتير" و " مونتيسيكيو" يعتبرون التسامح و دعامة أساسية للتنظيم الديمقراطي للحكم. إذ يقول فولتير[3] " كلنا ضعفاء وميالون للخطأ لذا دعونا نتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل و ذلك هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة و المبدأ الأول لحقوق الانسان".

و للحد من إشكالية : مفهوم (التسامح) فإن المادة الأولى من إعلان "مبادئ حقوق الانسان" نصت على أن[4] التسامح يعني الاحترام و القبول التقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا و لأشكال التعبير، و للصفات الانسانية لدينا، و يتعزز هذا التسامح بالمعرفة و الانفتاح، و الاتصال و حرّية الفكر و الضمير و المعتقد، و أنه الوئام في سياق الاختلاف و هو ليس واجبا أخلاقيا فحسب" اعتمد من قبل المؤتمر العام لليونيسكو 16 نوفمبر 1995 و تضيف نفس المادة أن التسامح لا يعني التنازل أو التساهل بل هو قبل كل شيء موقف إيجابي، يقر بحق الآخرين في التعرف بحقوقهم

---

[1] – ابراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، القاهرة الهيئة العامة لشؤون المطالع الأميرية ،جمهورية مصر ،1403هـ– 1973، مجمع اللغة، ، ص44

[2] – أندري لالاند ، موسوعة الفلسفة ، المجلد الأول A-G ، منشورات عويدات ، بيروت، تعريب خليل أحمد خليل، ط2، تا: 2001، إشراف أحمد عويدات، ص1461.

[3] – فولتير.

[4] – المادة الأولى من إعلان مبادئ حقوق الإنسان.

http://man sourdialogue.org/ Arabic / fikr2. html

وحرياتهم الأساسية المعترف بها عالميا و لا تعني عن معتقداته أو التهاون بشأنها.

و ما دام الناس يختلفون و لا تجمعهم نفس المصالح ولا يحملون نفس القناعات، فإنه من الحقوق الطبيعية لكل فرد أو جماعة التعبير عن الاختلاف والمغايرة وعلى الجماعة بدورها أن تسمح للآخرين بالتمتع بنفس الحق.

يشكل التمييز بين البشر على أساس الدين أو المعتقد إهانة للكرامة الإنسانية وإنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة ، و يجب أن يشجب بوصفه انتهاكا لحقوق الإنسان، و الواردة بالتفضيل في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان، و بوصفه عقبة في وجه قيام علاقات ودية و سلمية بين الأمم"[1]

و بهذا المفهوم يكون التسامح ركيزة المجتمع الديمقراطي وعمارا لحقوق الإنسان، "يحضر القانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أوالعنصرية أو الدينية تشكل تعريضا على التمييز أو العداوة أو العنف" [2]

ومع كل ذلك نلاحظ أن المفهوم الاصطلاحي للتسامح يتميز بنوع من المحدودية وهو ما جعل البعض يحاول توسيعه بينما البعض الآخر اتجه إلى هجر هذا المصطلح على أساس أنّه مصطلح تاريخي مرحلي تجاوزته الثقافة الغربية بدعوتها إلى الحوار، و هو في نظرهم أكثر تقدما من مصطلح التسامح. وذلك بابتكار مصطلح تعدد الثقافات، و الذي يعتبر نقطة حديثة ذات نفس المدلول لمصطلح التسامح التي لم تعد صالحة للتداول.

[1]– فيوليت داغر، الطائفية و حقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، دار المستقبل العربي، ص33 ، بط، تا: 1995.
[2]– المادة 20، المرجع السابق، ص35.

إلاّ أن لهذه المحدودية الكثير من المبرارات د
تنشئة المصطلح في حد ذاته، وكذلك دور العامل اللغوي في حصر الثقافة الغربية لمفهومها الاصطلاحي للتسامح في الدلالة المحدودة و المذكورة آنفا فالأصل اللغوي للمقابل اللاتيني Tolerance لمصطلح "التسامح"، لا يتعدى معناه المعجمي ذو الصّلة بمصطلح التسامح، يتعدى فعلين لهما طبيعة سلبية هما تحمّل و سمح بمعنى لم يمنع، وتبدو محدودية دلالة الجذر اللاتيني أكثر تجليا عند الموازنة بين ما تجذر لفظ التسامح في اللغة العربية (سَمْح) من دلالة متعددة و ثرية.

و لعلّ لهذه المحدودية لمفهوم المصطلح اللاتيني دور في الترجمة العربية و إلى تعريبه بلفظ التساهل و ليس لفظ التسامح، و في أن البعض ما زالوا يرجحون لفظ التساهل كمقابل عربي للّفظ اللاتيني Tolerance.

و من الواضح و الأرجح فيما يخصّ مصطلح التسامح، هو أنّه من غير الضروري التقيد في مفهومه الاصطلاحي في الثقافة العربية بذات الدلالة المحدودة لمقابله اللاتيني في الثقافة الغربية. و واضح و صحيح أنه هناك محاولات لتوسيع المفهوم الاصطلاحي للمقابل اللاتيني Tolerance للفظ التسامح بادراج معاني الدلالة اللغوية للفظ Tolerance الأمر الذي يزيد من غموض المصطلح و الاختلاف حوله.

المطلب الثاني : التسامح و الفلسفة

– هل يعتبر التسامح مفهوما فلسفيا ؟ :

لقد أفاضت الدراسة في تتبع تطور مفهوم التسامح على السّاحة الأوروبية منذ العهد الروماني القديم إلى وقتنا الحاضر، و قد ظهرت هذه الكلمة على هامش الكتابات الفلسفية، و أكدت حظورها في الممارسات التاريخية الاسلامية القديمة

وشاعت في الفكر الغربي ابتداءا من القرن الس
الكنيسة البابوية بالتوقف عن التدخل في العلاقة بين الله و الانسان.

و يظهر ذلك من خلال "فرح أنطون" المفكر اللبناني في رده على الشيخ محمّد عبده مفتي الديار المصرية في مجلة الجامعة التي بدأ يصدرها في الاسكندرية.

و يدّل هذا الطرح على أن فرح أنطوان مطلع على الثقافة الفرنسية التي أنارت له سبل موضوع التسامح أو التساهل كما كان يقال آنذاك إذ يقول بهذا الصّدد.

" إن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان لأن الدّين علاقة خصوصية بين الخالق و المخلوق و إذا كان الله سبحانه و تعالى يشرق شمسه على الصالحين والأشرار"[1]. فيجب على الإنسان أن يتشبه به و لا يضيق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده، فليس على الانسان أن يهتم بدين أخيه الانسان أيّا كان، لأن هذا لا يعنيه فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر و يقصر دونه كل إخاء هذا التسامح يبلغ قمة حرّية الانسان في معتقده الديني. و يضيف في كتابه صعود الخطاب العلماني قائلا:" إن مفاهيم و قيما مثل الحرية و الإخاء و المساواة و العدل والديمقراطية كفيلة بأن تنتقل بنا جميعا من طور إلى طور، يكفي أنها تفصل الدين عن الدولة و تؤدي إلى "إنقاذ الأقليات" الدينية كما أنها تستطيع أن تضع الأسس العلمية و العلمانية لمفهوم جديد للأمة تستوي من خلاله كل الملل و الطوائف و الإثنيات أمام المصلحة العامة ....[2] .

[1] – مجموعة مؤلفين من أديب إسحاق و الأفغاني إلى نصيف نصار، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة و النشر، ط1، مارس 1993، ص67.

[2] – سمير أبو حمدان ، فرح أنطون صعود الخطاب العلماني، الشركة العالمية للكتاب ، دار الكتاب العالممي ، الدار الإفريقية العربية،د.ط، 1992-1413هـ ، ص96

و كانت معالجته من منظور فلسفي تأر
وربطه بالسلطة و القوة و الغلبة. و تطور هذا المفهوم في عهد الدولة القومية انطلاقا من ظوابط أفكار جون لوك و حدود "فولتير" و قول "سينوزا" بأن ما لا يمكن منعه يجب السماح به و اعتبار "ميرابو" أن الخطأ له حق مساو لما للصواب من حق.

و ما يمكن الوصول إليه هنا هو أن التسامح لا يمكن فهمه إلا إذا وضع في سياقه التاريخي، لأن الأفكار لا تنشأ من فراغ و لا تنتشر إلا إذا كانت تلبي حاجات تاريخية معينة ولذا كان من المنطقي أن يتأسس هذا المفهوم ويأخذ حيويته في أوروبا من خلال عصر الأنوار، ذلك أن الفلسفة هي أكثر الميادين المعرفية استعدادا للقبول بهذا المبدأ و العمل به والابتعاد بصاحبها عن التعصب الأعمى للآراء و المذاهب، وجعله يصغي للآخرين و يتبادل معهم الأفكار و التجارب، فلولا الفلاسفة لما كان لمفهوم " التسامح" أن يرسخ في بنية العقل الغربي الحديثة.

و في هذا الموضوع أصدر مكتب شؤون الاعلام لسمو الشيخ سلطان بن زايد آل نهيان نائب رئيس مجلس الوزراء دراسته بعنوان المقومات الفلسفية للتسامح، وبينت كيف كان " التسامح" حاجة و جودية و فلسفية ملحة للخروج بالمجتمعات الغربية من حروب التعصّب الدّيني التي مزقتها طوال القرن ونصف من الزمن فأصبح لا بدّ من معادلة عقلانية يحتكم إلى منطقها في فصل المقال فيما بين الدّين و السّياسة من اتّصال، كما وضّحت الدّراسة أن التسامح ليس مجرّد التزام اخلاقي فقط و إنما هو أيضا ضرورة سياسية و قانونية.

و لطالما احتضنت الفلسفة، وكذا الدّين التسامح ولطالما كان العقل رائدهما وتخليا عنه عندما تخليا عن العقل فغدت الفلسفة عقيدة دوغمائية. إيديولوجية وكذلك

الدّين. الأمر الذي ينتج عنه أقل من نسبة أخ
مراحل تطورها معا.

و الواقع أن كلمة " التسامح" غائبة عن الخطاب الفلسفي بشكل عام، وسواء أكان الأمر يتعلق بالفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة.

وحتى على المستوى الاخلاقي فنادرا ما اخذ بكلمة التسامح و بشكل عرضي ليس إلا. وهذا يعود إلى أن كلمة تسامح دخلت الفلسفة من باب الفكر المعبّر عن الصّراع، ومحاولة للتخفيف منه، أي من باب الايديولوجيا فغدت الكلمة بين الفلسفة والايديولوجيا وبقيت محطّ اعتراض، و لم تتقبل في ميدان الفلسفة الأ بامتعاض و مع كثير من التسامح و التساهل.

و مع ذلك فإن التفلسف هو التفكير من دون براهين. و هنا يدخل التسامح على أنّه عندما تعرف الحقيقة فلا يبقى من مكان للتسامح، كذلك أي إنسان يرفض أن يفكر فيما يفرض عليه و هذا ما يقتضي حرّية التفكير، فأي فرق مع التسامح؟

فالتسامح لا يتدخل إلاّ في حالة ابتغاء المعرفة بحدّ ذاتها، لأن هذه الأخيره تجعلنا في منأى عن كل شيء يقيدنا، و ذات الأمر بالنسبة للعلم حيث أنه وحسب تعبير "غاستون باشلارد"« Ghaston Bachlard » يتقدم بتصحيح أخطائه أي بأحداث القطيعة مع الأخطاء لأن تاريخ العلم في نظره هو تاريخ تصحيح الأخطاء و المعارف الأولى هي أخطاء أولي.

و بالتالي من الاستحالة أن نطلب من العلم التسامح مع أخطائه، فالتسامح لا يطرح غالبا إلا في مسائل الرأي و تقريبا باستمرار.

كما أن الفكرة التي لا تعود للتسامح، بل إلى وجهة نظر فلسفية أخلاقية أو دينية فنظرية داروين حول " تطور الأنواع من يقبل بالتسامح معها؟ و كذلك بالنسبة للكتب الدينية المترلة وغير المترلة حيث لا يمكن البرهنة على كونها مترلة أو غير مترلة. و لا رفضها، وفي نفس الوقت إذن يجب القبول بها أو التسامح مع من يؤمن بها و إذا ما وجب التسامح معها فلماذا لا تسامح مع كتاب كفاحي لهيتلر" وكل الكتب التي تلعب دورا خطرا في تأجيج مشاعر التعصب والتي تحول الناس إلى الانقضاض بعضهم على بعض و تفوض لهم استلاب حقوق مخالفيهم بالرأي و الاعتقاد فموضوع التسامح لا يطرح إلا في مسائل الرأي و يشكل بالتالي وجهة نظر.

فالتسامح إذن كفضيلة أساسها الضعف النظري أي عدم القدرة على بلوغ المطلق وهذا ما توصل اليه "مونتاني" و "بايل" و فولتير. و في هذا الصّدد قال فولتير:"إن التسامح وقف على الانسانية ...." و أيضا علينا أن نتسامح مع بعضنا البعض لأننا جميعا ضعفاء و غير منسجمين مع ذواتنا قابلين الاستقرارية و الخطأ .... ومنه فإن التواضع و الشفقة يتماشيان معا و هذا يؤدي بالنسبة للفكر إلى التسامح.

و الحقيقة أن كلمة التسامح جاءت كردة فعل على الاجماع الذي أرادته الكنيسة و هيمنتها ممّا أدّى إلى الصّراع بين المذهبين الاساسيين في المسيحية الغربية أي المذهب الكاتوليكي و المذهب البروستاتي و لذلك حصلت حروب الأديان او المذاهب و سالت الدّماء بين الطرفين. عندئذ دخل مفهوم الحقيقية في أزمة لأول مرّة في تاريخ الغرب، و حتما في تاريخ الفكر البشري ككلّ.

و معنى ذلك أن الانسان الكاثوليكي كان يعتبر نفسه المالك الوحيد للحقيقية المطلقة للدين المسيحي على أن بقية الأديان كلّها باطلة ونفس الاعتقاد ساد عند

الانسان البروتستانتي ذلك ما خلق المواجهة الضرورة ظهور و تجلي فكرة التسامح مع المخالفين بمعنى حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية على ما يرون أنّه الأصلح. و بدءا من عصر التنوير أخذ كلّ طرف يتسائل ماذا لو كان الآخر يمتلك جزءا من الحقيقة في فهمه للدّين؟

و لماذا أكون أنا الأصح؟ و عندئذ حق العداء بين الكاثوليك و البروتستانت ذلك هو المبدأ الذي أخذ به فلاسفة التنوير في أوروبا رغم تنوع ميولهم الدينية والفلسفية و جعلوا منه مبدءا شاملا و مع القبول و المساواة بحق الخطأ الذي لا يقابله سوى هجوم العقل.

و في الواقع إنما نحن مدينون بنظرية التسامح الحديثة على يد "جون لوك" وفولتير و غيرهما من فلاسفة التنوير كما سيتم توضيحه في الفصول الموالية.

فمفهوم التسامح إذن ظهر إلى الوجود في نطاق الدّين ثمّ نطاق الايديولوجيا والسياسة ضد السلطة أو معها، و هذا ما ولدّ تحفظ الكثير من الفلاسفة تجاه مفهوم التسامح تفاديا لجنوحه إلى الاستبداد ، حيث يؤكد البعض ضرورة استعمال كلمة "احترام و ليست تسامح على أساس أنفا" تعمل بمبدأ التسامح مع عندما تعتقد القدرة على ضع من يجب منعه إذا تفاقمت قوّته و هذا حسب موقف "ميرابو" Merabeau إذ يقول :" إنّ السّلطة التي تسامح يمكن أن لا تتسامح " وكذلك يقول ديدرو"Denis Diderot (1713 -1784) التسامح هو نظام المقهور الذي نتركه عندما يغد وقويا لدرجة أن يصبح قاهرا، لا متسامحا.

و هذا الاحتجاج على التسامح نجده أيضا في كتاب Thomas pein " حقوق الانسان " الذي ظهر فيما بعد فقد ورد فيه :" ليس التسامح عكس اللاتسامح وإنما هو تلفيق له فكلاهما تحكم و استبداد إذ أن أحدهما يمنح نفسه حقّ منع حرية الضمير

و الثاني حق منحهاو في هذا السياق يعتقد lle Traité des grandes vertus (المقال الصغير للفضائل الكبرى)[1] يعتقد أن التفلسف هو التفكير بدون أدلة ، لكن غياب الأدلة لا يعني التفكير في أي موضوع كيفما كان نوعه فالعقل يقود كما في العلوم، و لكن بدون تحقق و لا دحض ممكنتين.

فالفلسفة تختلف عن العلوم في افتقارها إلى الأدلة، لكن لا يعني التخلي عن الفلسفة و الاكتفاء بالعلوم كما اعتقدت بعض التوجيهات العلموية أو الوضعانية، فالعلوم قاصرة على الاجابة عن الكثير من الأسئلة الكيانية بما في ذلك بعض الأسئلة المطروحة في سياق الممارسة العلمية نفسها، فمما لا شك فيه أن العلوم لا تختار صلاحية الاجابة عن الأسئلة المتعلقة باشكالية المعنى أو سؤال معنى الحياة او وجود المتعالي أو قيمة القيم (فالميثافيزيقا هي حقيقة الفلسفة حتى في الابستيمولوجيا وفلسفة الأخلاق و السياسة).

فالتسامح لا يجد مبرره في اعتقاده إلا في حقل الفكر حيث يغيب اليقين ويسود الاحتمال والظن و تتوالى الممكنات في تنافسية محيرة في الغالب (حيث تعرف الحقيقة يقينا يعتبر التسامح بلا موضوع).

فالتسامح لا يكتسب شرعيته الا في حقل الفكر الاحتمالي أصلا، لا في حقل العلوم الموسومة بالدقة و اليقين، رغم كل اهتزازات المفاهيم الجوهرية للعلم الكلاسيكي للموضوع و الحتمية فالممارس العلمي لا يحتاج إلى التسامح، بل تصحيح اخطائه إذا تبين خطأ نظرياته، و إلى الحرية و عدم الخضوع للمؤسسات الاجتماعية او العقدية الساعية إلى الحدّ من الفعالية العلمية نظير ما قامت به الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر و السابع عشر .

---

[1] -Presse Universitaire de France, 1995 traité des grandes vertus- André compte Sponvillen, P236-

فالتسامح لا يوجد الا حيث تنقص أو ت

للعلوم، فهي المعرفة نفسها ما دامت تحررنا من كل شيء حتى من ذواتنا.

فالتسامح مرتبط بأسئلة الرأي و بالوضعية المعرفية للشخص وهي وضعيته معرفته.

يعتقد Sponville أن الداعين إلى التسامح إزاء النظرية التطورية لداروين لا يدركون علميتها ، كما يعتقد أن المطالبين بفرضها بطريقة سلطوية باعتبارها حقيقة مطلقة تكشف بلاجدال حقيقة الإنسان و تطوره البيولوجي تتدرج في اللاتسامح الصريح.

المبحث الثاني : في معنى التنوير

المطلب الأول : المفهوم اللغوي و المعنى الاصطلاحي للتنوير

- المفهوم اللغوي للتنوير

" هم في ذلك أشبه بأعمى يريد أن يصارع خصمه البصير في شروط متماثلة، فيستدرجه إلى قاع قبو مظلم دامس" ديكارت

يثير مصطلح التنوير الكثير من الشكوك و التحفظات في ساحة المجال الثقافي والجدل الفكري، خاصّة حول دوافع هذا الطرح و أهدافه، و قد اختلط هذا الطرّح غير المنضبط بضوابط التأصيل اللغوي و الدّلالة الحضارية، إلى اختلاط المفهوم (مسألة التنوير) بقضايا تعدّت المجال الفكري والثقافي إلى المجال السياسي: وكان بذلك تحريف متعمد لمفاهيمه، وبتزوير مقصود لدلالاته و مقاصده. وبذلك يتم تضليل الحقيقة ويقع النّاس في اللّبس، و شاع بين الناس الخلط بخصوص مفهوم التنوير، إذ يعتقدون أنّه العصرنة بالمعنى الحضاري الغربي و اتّباع النهج اللبيرالي و الانفتاح على العولمة و بذلك اختلطت المفاهيم و شاب بعضها الغموض دون العلم بأن هذه المفاهبم و لاسيما مفهوم التنوير قاسم بشري مشترك، و قيمه كونية وجدت مع وجود موقضي الشعوب و مدشني يقظة الحضارات.

و لعلّ مقتضيات الدّراسة تدعونا إلى تناول مفهوم التنوير لغة و اصطلاحا تحديدا لمعناه و توضيحا لغايته و شرحا لمحتواه، و ذلك قبل تناوله عند فلاسفة الغرب (فلاسفة الأنوار).

المطلب الثاني: المفهوم اللغوي

– التنوير لغة :

جاء في لسان العرب "لابن منظور " أنّ التنوير هو وقت اسفار الصّبح يقال قد نوّر الصبح تنويرا، و التنوير من الإنارة والإسفار، و يقال صلىّ الفجر في التنوير[1].

و في المعجم الوسيط استنار= أضاء و يقال استنار الشّعب : صار واعيا متقّفا به استمد وعيه) إشعاعه و عليه ظفر و غلبه و نور الله عليه هداه إلى الخير و الحق.

و يطلق اسم النّور على الهداية في قوله: **{ اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ}**[2] أي الهداية "**{أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ }**[3] و جعلناه له نورا"أي هداية " الله نورا السموات و الأرض، أي هادي أهلها.

و أنار الشيء و استنار بمعنى أضاء و التنوير:

الإنارة و هو أيضا الإسفار و هو أيضا إزهار الشجرة يقال *نورت* الشجرة *تنويرا* و أنارت أي أخرجت نورها. و النار مؤنثة و هي من الواو لأن تصغيرها *نويرة* و جمعها *نور* و *أنور* و نيران" انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها، و بينهم *نائرة* أي عداوة و شحناء و"تنور" النار من بعيد تبصرها و تنور أيضا تطلى *بالنورة* و بعضهم يقول إنتار و النوار مضمونا مشددا نور الشجرة الواحدة *نوارة* و المنار *علم الطريق و المنارة* التي يؤذن عليها و المنارة أيضا ما يوضع فوقها السراج و هي مفعلة من الاستنارة " بفتح الميم و الجمع المناور" بالواو لأنه من النور

1– لسان العرب ، المرجع السابق، ص600.
–[2] سورة البقرة ، الآية 257.
–[3] سورة البقرة ، الآية 122.

ومن قال *منائر* و همز فقد شبّه الأصلي مصاوب[1].

- النور في القرآن الكريم :

يقول العلامة الرّاغب الأصفهاني في كتابه " مفردات ألفاظ القرآن " النور: الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار، و ذلك ضربان : دينويّ و آخروي.

فالدينوي ضربان : ضرب معقول بعين البصيرة، و هو ما انتشر من الأمور الإلهية – كنور العقل و نور القرآن، و محسوس بعين البصر، و هو ما انتشر من الأجسام النيرة كالقمرين و النجوم و النيران فمن (النّور الإلهي قوله تعالى) : **{قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ}**[2] " و قوله تعالى : **{وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا }**[3] و قوله تعالى **: { مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا}**[4]، و قوله تعالى :**{ أفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ }** [5] و قوله تعالى : **{ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء }**[6].

1- مختار الصّحاح= نور، النّور، الضيء و الجمع أنوار، ص348.
2- سورة المادة، الآية 15.
3- سورة الأنعام، الآية 15.
4- سورة الشورى، الآية 52.
5- سورة الزمر، الآية 22.
6- سورة النور، الآية 36.

و من المحسوس الذي بعين البصر قوله تعالى

ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا}[1]، و تخصيص الشمس بالضوء و القمر بالنّور من حيث أنّ الضوء أخصّ من النّور قال تعالى : **{ وَقَمَرًا مُّنِيرًا }**[2] أي ذا نور.

و مما هو عام فيهما قوله تعالى "**{ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ}**[3] و قوله تعالى: **وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ**[4].

" و قوله تعالى " و أشرقت الأرض بنور ربّها" .

و من النّور الآخروي قوله تعالى :**{ يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ }**[5] و قوله تعالى:**{وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ }**[6] وقوله تعالى :**{ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ }**[7] وقوله تعالى: **{ فَالْتَمِسُوا نُورًا}**[8].

و يقال : أنار الله كذا و نوره، و يسمى الله تعالى نفسه نورا من حيث إنّه هو المنور سبحانه قال تعالى : **{ الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ}** و تسميته تعالى بذلك لمبالغة فعله، انتهى كلام الراغب في مفرداته.

– **معنى التنوير عند الصّوفية** :

1– سورة يونس، الآية 36.
2– سورة الفرقان، الآية 61.
3– سورة الأنعام، الآية 01.
4– سورة الحديد، الآية 28.
5– سورة الحديد، الآية 12.
6– سورة التحريم، الآية 8.
7– سورة الحديد، الآية 13.
8– سورة الحديد، الآية 13.

الـفـصل
في مـعـنى الـتـنـويـر

تطلق عبارة فلسفة التنوير على فلسفة الإ...
منورّ القلب،إذا دخل النّور قلبه انشرح و انفسح و قد جاء في الحديث " من أحبّ أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة " و قيل و ما علامة ذلك يا رسول الله؟ فقال التجافي عن دار الغرور و الإنابة إلى دار الخلود، و الاستعداد للموت قبل نزوله."

و سميت الصوفية بالنورية أخذ من هذا الحديث، كما أنّ الصوفية يطلقون كلمة النّور على الحق سبحانه و تعالى، و يسمّونه أيضا نور الأنوار، ويطلقون كلمة النور على الحق سبحانه و تعالى، و النّور المحيط و النور القيوم، والنور المقدّس ، والنور الأعظم الأعلى و نور النهار (د. عبد المنعم الجفني: معجم مصطلحات الصوفية) و في معجم ألفاظ الصّوفية : الدكتور حسن الشرقاوي إنّ النور يقصد به اليقين بالحق، والهدى و اطمئنان القلب به، و يذكر النور بضده دائما، وهي الظلمات التي يراد بها الشكوك و الشبهات.

كما يراد بالنور المعارف و الحقائق التي تجلب اليقين في العقائد و تلغي البلبلة، و الوسوسة، و دلائل مقطوع بصحتها من الشك و الرّيب و هذا التعريف اللغوي يحمل دلالة فكرية و ثقافية لا ينبغي إغفالها في هذا السّياق.

و يمكن أن يحمل معنى النّور على النبي الذي يجيء بما ينير السّبيل، كما يقصد بالنّور الكتاب السماوي كما في قوله تعالى : **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا }**[1] .

و عند الإمام الغزالي : "النّور هو العلم اللّدني أو الوهبي أو العلم الالهامي و هو نور يقذفه الله في قلب المؤمن".

[1] – سورة النساء، الآية 174.

و لا ننسى في هذا الاطار العنوان الصو

وهو التنوير في اسقاط التدبير.

– معنى التنوير في الثقافة العربية الحديثة :

يقترب معنى التنوير في الاستخدام الثقافي العربي الحديث من معنى الوعي بالحاجة إلى التقدم و إلى الإصلاح و التجديد و اليقظة و النهضة، و الاستنارة تفيد معنى الفهم و الثقافة و الاطلاع و الاقتناع بضرورة التغير و التقدم، و يقابلها التزمت و الجمود و التمسك بالعادات و التقاليد القديمة بدون تمييز و الانغلاق على النفس ورفض الحوار و التفاعل مع الآخرين.

– التنوير في المعنى الاصطلاحي الفلسفي :

إن المعنى الاصطلاحي للتنوير يشير إلى حركة فلسفية تمثل نقطة بدايتها محور خلاف بين المؤرخين. فمنهم من يردّها إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر 17 ومنهم من يردّها إلى القرن 16 بينما فريق آخر فيرى أنّ بداية التنوير كانت مع اليونان بصورة فعلية.

لقد مرّت البشرية بمراحل مختلفة من أنماط التفكير عبر تاريخها الطويل، وفي كل مرحلة شكل من أشكال السّلطة و لعل القاسم المشترك بين جميع تلك الاشكال السّلطوية كانت لها علاقتها بنمط التفكير السّائد.

ففي مرحلة التفكير الخرافي سادت سلطة (الوهم) و سادت سلطة (الآلهة) في مرحلة التفكير الديني. أمّا في ظل نمط التفكير العلمي فانتقلت و بصورة طبيعية السلطة من السماء إلى الأرض من الآله و إلى العقل، و ذلك هو المعنى الدّقيق للتنوير، فلا سلطة على العقل إلاّ سلطان العقل نفسه. فالتنوير إذن يعبّر عن نزعة تتجه نحو إقصاء

اللاهوت، و ذلك باحلال الطبيعة و العقل مح
اللاهوت في تغيير ظواهر العالم.

و التنوير اتجاه ثقافي ساد أوروبا في القرن الثامن عشر 18 بتأثير طبقة من المثقفين أمثال فولتير) (و كوندورسيه) و بيكاريا.... و الذين اخذوا عن الفلاسفة العقليين (ديكارت*سيبنوزا) حتى أطلـــق على هذه الفترة اسم عصر العقـــل The age of reason و كان التنوير نتاجه.

– مفهوم التنوير عند الغربيين :

بداية، إن هذا المصطلح (التنوير أو الاستنارة (بالمعنى الفكري و الفلسفي الشائع، هو ترجمة للمصطلح الغربي الذي يذكر عادة تحت عنوان حركة الأنوار أو فلسفة الأنوار أو عصر الأنوار أو فكر الأنوار و بالفرنسيةphilosophie des lumières وبالانكليزية Enlightenment و بالألمانية Aufklarung و قد ترجمت إلى العربية بحركة التنوير أو حركة الاستنارة.

فالتنوير أو الأنوار هو الإسم الحركي لأكثر العقلانيات نضالا في تاريخ الفكر البشري و قد كانت نقطة بدايته في ق 18 من أوربا الغربية لتعمّ بعد ذلك جميع أنحاء أوربا الجنوبية و الشرقية و الغاية البعيدة من هذه الحركة تجلّت في ردّ تجليات الوجود المختلفة لماهية الإنسان الثابتة و هي العقل، فمنتهى حركة التنوير هو وضع الإنسان ضمن الإطار الحقيقي لإنسانيته و المتمثل في أن يكون غاية لذاته لأنه بوصفه ذاتا قائمة بذاتها يقود نفسه بنفسه فالتنوير يتجاوز كونه مجرد حدث أو حالة ذهنية تتسم بروح النقد والرغبة في التقدم و التغيير، بل التنوير هو كل ذلك.

و قد برزت هذه الحركة في جوّ حافل من
و بذلك حقق نجاحا باهرا وامتدَّ إلى فضاءات ثقافية متعددة كآسيا وإفريقيا، فتعددت بذلك مجالات و أوجه النظر إليه.

زيادة على أن التنوير هو مفهوم فلسفي تم استخدامه في الفضاءات العرفية والعلمية الأخرى، و لكي نعرف كيف استقر هذا المفهوم على مجال الفلسفة، وتوسع في ساحة الفكر فإن الضرورة تدعونا إلى التطرق إلى متابعه النظرية و منابته الفكرية.

فما مفهوم التنوير عند ايمانويل كانط؟:(1724– 1804):

ولعلّ أهم من اشتغل بهذا المبحث هو الفيلسوف الألماني إمانويل كانط Imanuel Kant في عصر الأنوار والفيلسوف الفرنسي فوكو.

بما أن الكتابة كانت أهمّ وسيلة للتعبير عن حركة التنوير و الغرض هو التأثير المباشر في الحياة العامّة للجمهور الواسع من الناس لتغيير رؤيتهم للعالم، كان من الضروري و رغبة في فهم حركة التنوير و إعادة النظر إلى مفهوم العقل – تناول ما شرحه كانط في نصّه الفلسفي: ما التنوير ؟

في جوابه على سؤال القس (يوهان فريديريك تسولنر) Friedirich Zoliner إذ يقول[1] :" إنّه خروج الإنسان من مرحلة القصور العقلي و بلوغه سنّ النضج أو سنّ الرشد" كما عرّف القصور العقلي على أنّه التبعية للآخرين و عدم القدرة على التفكير الشخصي أو السّلوك في الحياة فالتنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه من خلال عدم استخدامه لعقله إلا بتوجيه من إنسان آخر و هو الوصيّ عليه و من هذا المنظور جاءت صرخته التنويرية :" اعملوا عقولكم فلا

[1] – المفاهيم ، تكونها و سيرورتها ، تنسيق محمد مفتاح و أحمد أبو حسن، المملكة المغربية ، جامعة محمد الخامس ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات و مناظرات، رقم 87، ص 15.

تتواكلوا بعد اليوم ولا تستسلموا للكسل و المَ
وانخرطوا في الحياة بشكل اجابي متبصّر فاللّه زوّدكم بعقول و ينبغي أن تستخدموها وقد شدّد كانط على أنّ حدود العقل تتبدّى في حدود الإيمان. فالتنوير ليس نقيضا للإيمان و الاعتقاد الدّيني، كما حذّر من الطّاعة العمياء لرجال الدّين و القادة.

و لعلّ مقالة كانط (ما التنوير) و رغم جزالتها تعتبر الإحالة المركزية التي ترجع إليها كلّ القراءات حيث نجد كانط ينظر إل التنوير نظرة تقابلية ضدّية حيث نجد كانط ينظر إلى التنوير نظرة تقابلية ضدّية.

فالتنوير ليس مجرّد حدث أو حالة ذهنية تتميّز بروح النقد و الرغبة في التغيير، بل التنوير هو كلّ ذلك ، و قد انبثقت هذه الحركة في جوّ حافل بالثورات العلمية والانجازات الثقافية ممّا جعل التنوير يحقق نجاحات باهرة في مسعاه. و قد امتدّ تأثير التنوير ليتجلى في مجالات مختلفة ثقافية دينية متباينة كأوروبا الجنوبية الشرقية و الأمم الانجلوسكسونية و اللاّتينية و امتد إلى فضاءات ثقافية متعدّدة كآسيا و إفريقيا لذلك تعدّدت مجالاته و أوجه النظر إليه.

زيادة على أنّ التنوير مفهوم فلسفي وقع نقله و استخدامه في الفضاءات المعرفية و العلمية الأخرى، و تعرّض للمسخ و التشويه نتيجة هذا الاستخدام، و لكي نعرف كيف استقرّ هذا المفهوم في مسطّح الفلسفة و توهّج في ساحة الفكر كان من الضروري العودة إلى أصوله النظرية و منابته الفكرية مفككين كلّ الطبقات التي غطت معناه النّفيس، أمّا إذا ركزنا انتباهنا على الفترة الراهنة من العصر الفلسفي فإن خير من انشغل بهذا المبحث هو الفيلسوف الفرنسي ايمانويل كانط في عصر الأنوار والفيلسوف الفرنسي فوكو في فكر 1968 فهما اللذان أفردا رسالتين حول هذا الموضوع الشائك. (كما سبق ذكره)

و ما يلاحظ هو أنّ اسم التنوير يشير إلى و الوصاية من أهمّ أضداد مفهوم التنوير لأن التنوير يتضمن دائما وجود نوع من القصور و هذا ما يجعل فعل التنوير يتميز بالصّراع و المواجهة فالقصور ليس فطرة تحدّد طبيعة الإنسان وماهيته بل حالة عارضة يمكن تجاوزها إذ يشخص كانط أسباب العجز و القصور و في نفس المضمار الإمكانيات و الآفاق المطروحة لتحقيق فعل التنوير و تجديد العقل البشري و إجلاء كل ما يشوبه من تقاليد بالية وخرافات تفرض عليه وصاية الآخر و من ثمّ تجاوز القصور المشار إليه و الذي يقسّم مسبباته إلى :

تتمثّل الأولى في الكسل و الجبن فتكاسل النّاس عن الاعتماد على أنفسهم، في التفكير أدّى من جهة إلى تخلفهم و من جهة أخرى هيأ للآخرين الفرصة لاستغلالهم، و ذلك يعود إلى ذات الإنسان الرّافضة للقيام بالخطوة الأولى لتجاوز عربة تعلم المشيء، الأمر الذي يقصد به العجز عن استخدام الفهم الخاص.

و هنا تحدث تبعية الذات للغير فتصادر منه حريتّه خاصّة في التفكير فيعرض عليه الوصي وصايته، فالقصور يقتضي الوصاية، و يرفض الأوصياء إقدام القاصرين على القيام بالخطوة الأولى فاهم لا يكفّون عن منعهم من ذلك حتى يضلّوا حبيسي عربة تعلّم المشي".

فكانط يرى أنّه بعد السقوط الأوّل يتمكن القاصر من تعلّم المشي دون مساعدة الغير، وبالمثل فإن السقوط في التفكير لا ينبغي أن يكون مانعا أمام ممارسته بل ينبغي أن يكون محرّصا للاستمرار في ممارسته، فالأخطاء في التفكير ضرورية لكن مع أخذ الحيطة اللازمة عند القفزة لتجاوز القصور، لأنه من الصّعوبة بمكان التخلص من ضغط الآوصياء ماداموا يتمتعون بترسانه هائلة من قيود القصور الدّائم، و التي تعمل على إعاقة العقل في اكتشاف طرق جديدة للتفكير الحرّ، و من هنا يتحوّل

القصور من طابعه الذاتي إلى أمر موضوعي يفرض كانط، بل وينادي بشدة بضرورة تخلص الذات من قصورها الذاتي و الموضوعي في آن واحد.

كما اعتبر كانط التنوير حقا مقدّسا و ممارسته تقتضي جملة من الشروط منها.

1- مقاومة القصور الذاتي و الموضوعي سواءا كان دينا أو دولة أو مجتمعا، فالتنوير إذن يصبح مرادفا للحرّية، و للتحرر من العائقين. الذاتي (الكسل والجبن) و الموضوعي (الغير ووصايته). و هنا نعقد مقارنة بين عقلانية الرشدية حيث أن العقلانية الرشدية تعطي الأولوية للذات سواء كالطبيعة أو ما بعد طبيعة أو دولة.

أما العقلانية التنويرية و تحت تأثير العقلانية الديكارتية فنعطي الأولوية للذات على الموضوع .

لا بدّ من مبدأ خارج عن العقل لتحرير الذات من قصورها و هو الإرادة و هي من اللّوازم الذاتية لمفهوم التنوير فيصبح تعريف التنوير هنا هو (الإيمان بالإنسان) من حيث هو إنسان أي من حيث هو عقل و تفكير و هو التفكير الشخصي و الخاص.

فالتنوير هو الإيمان بقدرة الإنسان الفرد على أن يفكر بنفسه بعيدا عن الوصاية فمشكلة التنوير إذن هي مشكلة غياب الجرأة و العزم على استخدام العقل دون قيادة الغير فعقلانية التنوير تقول بوحدة الفكر و الوجود على مستوى العقل العملي.

إلاّ أنّ كانط يتكلّم عن عقلين وإرادتين أحدهما عمومي و الآخر خصوصي فالاستعمال العمومي للعقل هو استعماله التنويري و يتطلب الخروج من العقل الخاص (مجال العقل الوظيفي) إلى مجال العقل غير المقيّد بوظيفة أو غاية نفعية و ذلك لا يتمّ

الاّ بالخروج من مجال الإرادة العامّة نحو الإراد

التنوير تجرّأ على استخدام فهمك الخاص و معنى ذلك أن علاقة العقل بالإرادة في استعمالهما العمومي و الخصوصي علاقة منعكسة.

من الضروري توفر شرطا العمومية و الحرّية للعقل و الإرادة معا " إن استعمال الإنسان عقله استعمالا عموميا يجب أن يكون دائما حرا و هو وحدة يمكن إن يؤدي إلى تنوير النّاس و إنّ الحرّية مطلوبة في فعل التنوير .

كما انّ فعل التنوير يخص حقّ الذات في حرّية الاستعمال العمومي للعقل في كلّ الميادين فكلّ شيء يكون قابلا للمساءلة و التفكير دون قيود و هذا الارتباط بين حرّية العقل و الشمولية و الدّوام، إلا أن كانط لا يقصد من الحرّية في إبداء الرأي تهديدا للنظام العام، بل بالعكس كان يرى في هذا النّوع من الحرية الخاص بالعقل النوع الأقل ضررا للمجتمع بين كل أنواع الحرّيات المندرجة تحت هذا اللفظ.

5) و من أجل اكتمال معالم التنوير، عقلانية التنوير يضيف كانط ثلاثة شروط أخرى و هي كالتالي:

أولهما أن يكون مستعمل العقل رجل فكر :

و ثانيهما أن يستعمل عقله أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله و ثالثها أن يخاطب رجل الفكر الجمهوري كتابة و علانية و معنى ذلك إضفاء طابع المجازفة على الاستعمال الحرّ و العمومية للعقل.

فالمتنوّر هو من يقوم بفعله العقلي الحرّ الشخصي، لكن من أجل مصلحة المجتمع و الإنسانية. مع الشعور بالانتماء لمجتمعه، بل و الانتماء للإنسانية جمعاء .

– السّياق الخاص لدعوة ايمانويل كانط للإصلا

كما سبق ذكره فإن دعوة كانط لميلاد العقل الراشد تندرج ضمن سياق خاص و المتمثل في جوابه عن السؤال : ما هو التنوير ؟

و بالتحديد عبر تعريفه لمفهوم التنوير وتشخيصه لأسباب العجز والقصور وفي نفس المضمار الإمكانيات والآفاق المطروحة لتحقيق فعل التنوير وتجديد الفعل البشري وإجلاء كلّ ما يشوبه من تقاليد بالية وخرافات نفرض عليه وصاية الآخر و من ثمة تجاوز القصور المشار إليه مع مسبباته الذاتية و العامّة .

أمّا على مستوى الآفاق و الإمكانيات التي يطرحها كانط لتجاوز العوائق المذكورة فإنه يصنّف المعنيين إلى صنفين :

1– فئة الأقلية و هي تسعى جاهدة لانتزاع نفسها من الغفلة و تجاوز القصور حتى مع غياب شروطه .

2– فئة عامّة النّاس : و يستلزم تحرّرها و انعتاقها من القصور و الوصاية الأخذ بحرية استعمال العقل العمومي و هو الاستعمال الذي بحرية استعمال العقل العمومي و هو الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله و المفضي إلى الإصلاح الحقيقي لنمط التفكير.

وعلى أساس هذا التقديم لمفهوم التنوير، و لأسباب القصور و آفاق التحرّر والانعتاق من الوصاية كما يؤطرها كانط يتجلى السّياق الخاص الذي يطرح فيه كانط مسألة الإصلاح الحقيقي لنمط التفكير كنتيجة حتمية لانعتاق الفئة المستنيرة، ولفئة عامة النّاس المستعملة للعقل العمومي كخيار مفضي إلى التنوير.

فالتنوير عند كانط هو هجرة الإنسان للق
و ذلك من أجل تجاوز عجز الإفادة من عقله دون وصاية الآخر، فالإنسان هو العلّة الحقيقية لهذه الهجرة خاصّة إذا لم يكن السبب نقصا في العلم و إنّما في العزيمة و الجرأة لذلك يدعو كانط إلى ضرورة إعمال العقل و تحرير الإنسان "فكان لابد أن ينتصر العلم في مواجهة الجهل و ينتصر العقل في مواجهة الطرافة و التقدم في مواجهة التخلف [1]".

يتضح إذن أن مفهوم التنوير يخفي الكثير من المفاهيم النظرية والعملية. فللتنوير مقولاته و تقابلاته، و لذلك فمن الضروري إدراك دلالات العقل في استعماله العمومي و الخصوصي و الإرادة في استعمالها الخاص و العام و ضرورة التميز بين رجل الفكر و بين المواطن، فالتنوير عند كانط مصدره ذات الإنسان، فهو لا يدّل على فعل معرفي خالص بل هو فعل وجودي يسعى به صاحبه إلى تغيير نظرته إلى ذاته و إلى الوجود قولا و فعلا.

فربط العقل بالحرّية يضمن تفادي ظهور أشكال العنف و الرعونة في السلوك البشري ممّا يجعل الحرّية غير متعارضة مع الأمن العام.

فكانط لم يجعل الحرّية مطلقة إلى درجة تجاوز المصالح العليا للمجتمع بل طالب بالحكمة خاصّة عندما يكون المرء موظفا في الدّولة و هذا هو الوجه الآخر للذات المزدوجة في التنوير المقيد.

[1] – محمد السيد الجليند، فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي و المشروع التغريبي ، دار العلوم جامعة القاهرة ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة تا: 1999، ص123.

و إن الانجاز العظيم للتنوير و الذي كان

تمثل في القضاء على فكرة الكمال بصورة نهائية و اعتبار التقدم جوهر الطبيعة البشرية و غاية حركة التنوير مما جعل حركة التنوير متفتحة غير قابلة للتوقف.

إلاّ أن ميل الإنسان إلى التعلق و الارتباط الوثيق بالتقليد، جعل منه غاية التنوير لذلك كان إبداع أفكار جديدة من أجل إثارة الحوار و تفعيله، وسيلة لتجاوز هذه العوائق (تقدم الجنس البشري أمرا صعبا) و من هنا كان للتنوير وجهان:

1-تحرير الفرد من قيود السّحر و الأسطوارة و التقليد .

2- وجه يعمل به على بناء رؤية متحرّرة و معقولة للمجتمع و العالم لتحديد التحديات و الوقوف في وجهها.

المطلب الثالث: التسامح و التنوير :

إنّ الاقتران الذي يجري بين التسامح و التنوير هو اقتران صائب و فعّال، فمتى وجد التنوير وجد التسامح، و متى غاب التنوير غاب التسامح و كلما تراجع التنوير تراجع التسامح. لأن التنوير هو نقيض التعصّب و ليس هذا و حسب و إنّما لأن التنوير لا يتيح مجالا للتعصب، و يجعل منه علامة و سلوكا منبوذا و مكروها، يمقت صاحبه ويؤنب على هذا الفعل من يقدم عليه و لأن التنوير يرى في الاختلاف مذمّة و لا يجعل منه مصيبة و لا يحترز منه أو يقاومه بقدر ما يجعل منه مصدرا للثراء و منبثقا للترجمة و التسهيل، و سلوكا لرفع الحرج و دفع العسر و نهجا لتلاقح الأفكار.

ولأن التنوير يجعل من التعدد فضيلة، و من التنوع مكسبا و من الأحادية تحجرا، و من التماثل سببا للرتابة و الجمود، فالتعدد فضيلة لأنّ الأصل في الحياة هو التعدد،

ولأن التنوير يرفع عن النّاس رهبة التغيير عن الرأ
العلم كما يزيح عن النّاس الأغلال التي كانت تقيّدهم لاجتناب الشعور بالقصور في الفهم و يعطّلوا عقولهم لانعدام الشجاعة على ذلك و لأن التنوير تعظيم لمنزلة العقل ومكانته و فيه دفع و تحريض على أعمال العقل و الوصول إلى عقول الآخرين على أساس قاعدة "أعقل الناس من جمع عقول النّاس إلى عقله".

لذلك كان كانط متفائلا بالطبيعة البشرية و يعتقد أنّ العالم يسير إلى الأمام باستمرار و يؤمن بضرورة الوصول إلى عالم مسالم يرتكز على مجموع المبادئ و القيم الأخلاقية كالعدل و الحق، بل وكان يعتقد بأنّ السّلام الدّائم بين الأمم أمر ممكن، شرط أن يكون نور المعرفة في أوساط البشرية كلّها و لا يكون محصورا بأوروبا وحدها.

لقد كانت مشاركة الفيلسوف إيمانويل كانط (1724-1804) أكثر عسرا لتعريف التنوير بوصفه سلسلة من المشاريع العقلية القابلة للتوصيف السّريع والمحدود، و تستند إلى رؤية عالمية يدعمها العلم و ليس الدّين و التقاليد المغروسة في العقلانية.

- مدلولات التنوير وعقلنته:

يعتبر القرن الثامن عشر أول عصر مسؤول عن تأدية رسالة التنوير للبشرية، ويتجلى ذلك من خلال المعارك الفكرية التي قادها الفلاسفة ضمن كتاباتهم.

و لعلّ مصطلح التنوير يعود إلى هذا العصر بالذات. و من أجل تعميق الفهم يجب أن نعقد مقارنة بين الأنوار و الظلمات أو الواضح بالغامض. إلا أن المصطلح يتضمن أيضا معنى أخلاقيا و ابستمولوجيا " أي معرفيا".

فالتضاد الكائن بين الأنوار و الظلمات يشبه الصّواب و الخطأ و يبدو إن المصطلح كان في البداية ديني المنشأ و استمرّ على هذا النحو طيلة العصور الوسطى في كتابات اللاهوتين المسيحين و الصوفيين و أصحاب الورع، و قبل أن يتعلمن على يد الفلاسفة في عصر العقل في القرن 18 بالذات في سفر التكوين " حيث نجد العبارة التالية :

- " ثمّ وجد الله أنّ النور حسن" و فصل بين النور والظلمات فإن الله يدعو نفسه في التوراة بالنور الأبدي" ثمّ جاء الانجيل واستعاد نفس الصوّرة عندما قال المسيح عن نفسه " أنا نور العالم من يتبعني لن يمشي أبدا في الظلمات و إنّما سيكون له نور الحياة".
- لذلك قال بعضهم :" إن أنوار الإيمان و الإنجيل بدّدت ظلمات الجنس البشري و عماه".

– عقلنة مفهوم التنوير :

أ– انتقال مفهوم التنوير من المعجم الديني إلى المعجم الفلسفي: في المرحلة الأولى لم يوجّه فلاسفة التنوير معركتهم إلى رجال الدّين المسيحي أو ضدّ السلطة المستبدة، بل كانوا يصفّقون للاكتشافات العلمية و التطورات التكنولوجية دون أن يفكروا في أنّ ذلك كان موجها ضد الدّين بالضرورة، فممّا لا شك فيه، أنهم كانوا يميلون إلى تمجيد العقلانية النقدية و يحاولون إقامة أسسها الثابتة، بل وصل الأمر إلى المطالبة بالتسامح في مجال الشؤون الدينية.

-يعلن ديكارت Renie Descartes [1596-1650] أن الحكم المطلق هو العقل الإنساني، فهو لا يعترف بأي سلطة سوى سلطته هو ذاته، و ذلك ما يؤيده فيه فلاسفة التنوير، حيث أنّ الفكر يحكم العالم و يقوده فهو القوة الحقيقية التي تقرر

مصير الشعوب، و ترسم أهدافها فالعقل أصبح لذلك أصبح الشغل الشاغل للطغاة هو كيفية القضاء على أصحاب الفكر النقدي، لأن التاريخ – كما يؤكد كاربيل في كتابة "الأبطال و البطولة في التاريخ" – ليس أكثر من تحقيق أفكار الأشخاص العظام، فالأبطال حسب هيغل يخلقون أنفسهم و أنّ أفعالهم قد أدت إلى علاقات في العالم هي من عملهم و من خلقهم هم وحدهم".

و بذلك يتجلى واضحا الطريق إلى بحث تاريخي عيني في المضمون الفعلي للتطور الاجتماعي الذي يجد تغيره الشخصي في نشاطات الشخصية التاريخية البارزة.

– و إذا بحثنا في تاريخ حركة التنوير الأوروبي يمكننا أن نأخذ بقول ماركس[1] " إن الفلاسفة لا يخرجون من الأرض مثل الفطر، إنما هم نتاج زمنهم و شعبهم."

فحركة التنوير نابعة من رحم الأحداث الكبرى التي عرفها العالم بدءا بالظروف السياسية المتمثلة في حكم و سيطرة الكنيسة على الأرواح و العقول وغطرسة محاكم التفتيش في جل أنحاء أوروبا.

فبعد الضجة التي أحدثها العالم الايطالي "غاليلو" بنشر كتابه عام 1632 والذي نفى فيه أن تكون الأرض مركز الكون. كما كان يعتقد القدماء- هذا الرأي الذي اعدم من أجله، لذلك وجد ديكارت أنّه من الضروري الهروب من فرسا الكاثوليكية إلى الدول البروتيسياتية و التي هي أكثر تسامحا لذلك فقد استقرّ في هولندا للفترة ما بين 1628-1649 مكرّسا وقته للبحث العلمي حيث ألّف الكثير من الكتب.

[1]- هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت، لبنان، ط1-تا سبتمبر، 2005، ص 21.

و في الفترة الأخيرة من إقامته في هولندا ...
الأرسطي الذي يقول بمركزية الأرض و بحجة أن فلسفته في الشك تقود إلى الإلحاد فغادر إلى ألمانيا و بعدها إلى الدانمارك .

لقد كان القرن السابع عشر قرن البحث عن الجوهر المادي الذي يقف وراء الأشياء، فقد سعى ديكارت للوصول إلى المعرفة انطلاقا من منهج فيه الدّقة و اليقين على غرار الرياضيات.

و قد أسّس للعقلانية و المنهج العلمي، الأمر الذي ساهم في تطوير الفكر المدرسي القروسطي و خروجه من عقدة أرسطو و منظومته من هنا يبدو أن ديكارت كان أول من استخدم مصطلح التنوير و الأنوار (أو النور) بالمعنى المفصول عن المعنى الديني و الانجيلي فهو ينظر إلى النّور الطبيعي باعتباره مجمل الحقائق التي يتوصل اليها الإنسان عن طريق استخدام العقل فقط.

حيث اتخذ ديكارت الشك طريقا لفلسفته ، فهو يرى أنه على الإنسان أن يشك في كل شيء فهل أنا مثلا واثق من جلوسي في هذا المكان ؟ ألا يحتمل أنني أحلم لذا (أنا أفكر إذن أنا موجود) و إن كل وجودي هو حلم؟ .... الذي لاشك فيه هو أنني موجود.

فالشك الذي يقود التفكير هو الذي يؤكد الوجود و يقول :" إننا لن نتأكد من وجود العالم قبل تأكدنا من وجودنا نحن) و قد نهج كل الفلاسفة اللاحقين على نهج الشك الديكارتي لمعالجة الأسئلة الفلسفية.

لقد حاولت فلسفة ديكارت تقليد الرياضيات في وضوحها و يقينها وحاولت استنتاج ماهية الأشياء باستنباط عقلي وبدأ ديكارت يبحث عن وسيلة لإنشاء

ميتافيزيقا جديدة تقوم على الفيزياء الحديثة يستخدمها علماء الرياضيات، و علماء الطبيعة فوضع قواعد علمية للشك المنهجي.

لقد تشكلت منظومة فكرية جديدة من خلال إبداع مفهوم القصور الذاتي لكي يتسنّى للعلم الطبيعي الناشئ أن يتقدم بعيدا عن الاضطهاد و الأوهام و الأفكار المسبقة فقد فصل ديكارت بين الطبيعة و ما وراء الطبيعة، و فصل بين مملكة الفكر ومملكة المادّة ذلك أن عصر العلم أتى ليتم التمييز بين الصفات الجوهرية الثابتة والصفات العرضية المتغيرة.

لقد كان ديكارت بكل تأكيد فيلسوف العقل في عصر كان فيه اتباع العقل مغامرة.

و رغم ذلك ظهر فلاسفة العصر الحديث همهم الأول و الأخير هو كيفية تنوير العا لم و القضاء على سيطرة الجهل :

- أهم رواد فلسفة التنوير :

يعتبر بيير بايل Pierre Bayle مثلا ساطعا على أزمة الوعي الأوروبي الشهيرة التي اندلعت في المنعطف التاريخي الفاصل بين القرنين السابع عشر و الثامن عشر 18 . ويعتبر من أهم المفكرين الأوروبيين الذين عاشوا مرحلة من عمرهم بعيدا عن الفهم الأصولي المتزمت، غير أنّه كان طيّ النسيان من طرف الفرنسيين رغم أنه كان الممهدّ لفولتير و غيره من فلاسفة الأنوار.

لقد شعر بيير بايل Pierre Bayle بانتماءه إلى الأقلية المحتقرة و المضطهدة وهي الأقلية البروتستانية، لذلك اضطر إلى اعتناق مذهب الأغلبية الكاثوليكية التي راح يرتدّ عنها بعد أقل من سنة و نصف ليعود إلى مذهبه الأصلي و كان للفلسفة

السكولائية أي المدرسانية القروسطية دورا في يشك في كل الطوائف و المذاهب و عاش فترة من التشرّد في كل أنحاء أوربا بسبب النبذ من طرف الكاثوليك فكانت الفلسفة هي المعقل : الذي يحميه من ضراوة المذاهب وشراسة الطوائف.

و لم يشعر بالحرية إلا بعد استقراره في روتردام، فأخذ يدين التعصب الطائفي من خلال كتاباته و مؤلفاته التي كانت فيما بعد غذاء لفلاسفة التنوير من فولتير إلى ديدرو إلى الموسوعيين إلى روسو، و كما احتضنت البورجوازية الهولندية قبله " سبينوزا، احتضنت pierre Bayle لأنها كانت مستنيرة غير متعصبة كبقية الطبقات الشعبية، و لم تصدّق اتهامه بالزندقة و الإلحاد. و بالتالي فإن صداقات بايل ورفضه للتعصب جعله ينضم إلى صفوف الجمهوريين المستنيرين التي انعكست أفكارها في أعماله كما حدث مع سينوزا، خاصة فيما يتعلق بحلم التوصّل إلى التسوية المعقولة بين كافة المذاهب و الطوائف.

فكان أن صدر له كتابا ضد التعصب الكاثوليكي بعنوان انحطاط فرنسا الكاثوليكية في ظل لويس الكبير 1686 ثم كتاب آخر بعنوان (شرح فلسفي لعبارة منسوبة إلى يسوع المسيح "أجبرهم على الدخول") و هي العبارة المشهورة التي اتخذتها الأصولية الكاثوليكية حجة لها على مشروعية القوة في إدخال البروتستانتيين إلى المذهب الكاثوليكي.

و بذلك أكد (بايل) ضرورة التسامح مع المعتقدات التي تبدو مخالفة، لأنها قد تكون حقة ضمن الخطورة لأي دين أن لا يكون متسامحا، و من واجب الدّولة السماح بكل شيء إلاّ بعدم التسامح.

لذلك قال " بايل بما فحواه"[1] لا معنى لإ

و اغتصاب الضمائر لا يقل خطورة عن اغتصاب الأجساد... "و كانت هذه أول مرة يتم فيها التركيز على مسألة الإيمان الحرّ" و الحرية في مجال الدين و الاعتقاد أي التأكيد على أن اندثار فكرة توريث الإيمان بديانة أو مذهب معيّن أي الإيمان بالقوة بفعل السلطات الدينية المأذونة و دون وعي من الإنسان و كأن الأمر تحصيل حاصل.

فأكد (بايل) أن إيمان المرء لا معنى له بعيدا عن الاقتناع بالعقيدة التي يؤمن بها، و المذهب الذي يعتقده. ومن ثمة ضرورة الاعتراف بحقوق الضمير و احترامها، وبالتالي تم تأسيس حرية الوعي و الضمير في الثقافة الغربية من خلال مواجهة الأصولية القائمة على أساس التزمت و الإكراه في الدين.

ذلك ما جعل بيير بايل (كما تمّ ذكره) (1646-1706) يتجه إلى الفلسفة ويعتنق مذهب العقلانية و يحارب أعداءه من أنصار المذهب الكاثوليكي لذلك بنفس الأسلحة التي أهلكت أصدقاءه أي بسلاح العقل.

و ذلك من أجل تجاوز العصبيات الطائفية، والانعتاق من نير الاضطهاد باسم المطلق اللاهوتي أو باسم الحقيقة القديمة أو باسم الحاكم بأمره الفردي المدعوم بعصمة الكنيسة، لذلك كانت مهمة بايل الأساسية في الصّحافة، لأنها تتيح نشر أفكاره فكرس حياته للفكر، و تغيير الفكر فكانت أعماله موجهة بالدرجة الأولى إلى تدمير الواقع الطائفي المجرم.

لقد غلّب بيير بايل pierre Bayle لأول مرّة في تاريخ الفكر النور الطبيعي على النور فوق الطبيعي دون أن ينكر الثاني و هذا العمل خطوة جديدة من أجل التحرّر من اللاهوت الديني و التوصل إلى العقلنة الكاملة لاحقا.

[1] - هاشم صالح "بايل" من مدخل إلى التنوير الأوروبي ، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص170.

"و حسب بايل فإنّ الله نفسه لا يمكن أ
بواسطة النّور الطبيعي للعقل"[1]، إلا أن بايل لم يفصل كليا بين النور الفوقي و نور العقل، لأن ذلك كان يشكل استحالة التفكير فيه بالنسبة لزمنه، و لكنه سيصبح ممكنا لاحقا مع فولتير و ديدرو.

و الواقع الأوروبي يشهد على أنّ العقل البشري لم يتحرر من اللاهوت الديني المسيحي دفعة واحدة بل على دفعات.

لذلك اعتبر (بايل) من أوائل فلاسفة التنوير الفرنسي الذي نشر عام 1697 أي في أواخر القرن السابع عشر 17 والذي انتقد فيه كل العقائد الأصولية المسيحية القديمة و تنبأ بأن العصر المقبل أي القرن الثامن عشر سيكون مستنيرا أكثر فأكثر .

و فعلا صدقت نبوءته، فالقرن الثامن عشر كان عصرا للتنوير بامتياز، ومصطلح التنوير يدلّ على تلك الحركة الفكرية النقدية التي ازدهرت في ق الثامن عشر 18 و أدت إلى تفتح الأفكار الجديدة و حلولها محلّ الأفكار القديمة .

– محاولة غاليليو التوفيق بين العلم و الإيمان :

هناك نظرتان أو رؤيتان متناقضتان في الظاهر للوجود، الأولى ميثافيزقية ما ورائية غيبية، و الثانية مادّية عقلانية علمية، و الصّراع بينهما و على مرّ العصور، كان متأججا وعنيفا، و أرضية الصراعات و الحروب الطاحنة و على الأخص في العصر الحديث من غاليليه إلى داروين.

و في خضم الحديث عن غاليلي يمكننا أن نتسائل : كيف كانت علاقة غاليلي بالكنيسة و كيف قابلت الكنيسة تمرّده على الدين؟

[1] – هشام صالح ، مدخل إلى التنوير الأوروبي ، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة ، بيروت، ط1، ص170.

الـفـصل
في مـعنى الـتـنـويـر

اقتيد العالم الشهير غاليلي غاليليو في 22 العمر تسعة و ستون عاما بجلبابه الأبيض كمتهم بالهرطقة و الخروج على نصوص ونظريات الدين المسيحي وتعاليم الكنيسة الكاثوليكية، في أسوء فترة في تاريخ المسحية

وفي فترة محاكم التفتيش حيث تمّ اعتقاله و سجنه لمدة 6 أشهر إذ طلبت منه المحكمة التراجع عن نظرياته العلمية الثورية في الكون، و التنكر لها، و العودة إلى نصوص الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد، بخصوص هذه المسألة. إلاّ أنه لم يقدم إلى محاكمة عادلة حيث لم يتمكن من إقناع أحد أو عرض أفكاره و الدفاع عنها و إبراز عبقريته التي أذهلت المحيطين به منذ أكثر من 30 عاما .

– فما هي خلفيات و جذور هذه المحاكمة ؟

لقد أرادت الكنيسة الكاثوليكية (أي الأصولية لمسيحية) الحّد من حرّية هذا العالم، و قررت إخضاع هذا العقل الفذ و الفكر النافذ و المتحرّر على الخضوع والانصياع للسلطة الظلامية، و التراجع عن اكتشافه العلمي حول كروية الأرض ودورانها حول الشمس و عدم كونها مركزا للكون.

و كان ذلك طبعا عن طريق مراقبة تأويله لكتاب الطبيعة، وفي ذلك لم تكتف الأصولية المسيحية بالسيطرة على المجال الديني بل تدخلت في العلم و نظرياته ممّا جعلها تفقد نوعا ما احترام الناس، ذلك ما أدّى إلى الصّدام المروّع بين العلم و الدّين. و قد وصل الأمر بأخذ الأصوليين المسيحيين إلى حدّ القول :" لكيلا ننصرف شعرة

واحدة عن الحقيقة. فإنّه ينبغي أن نطيع الكنيسة
بدا لنا شيء ما بأنه أبيض ثم قالت لنا بأنّه أسود، فإنّه ينبغي أن نعتقد بأنه أسود..."[1]

لم يكن غاليلي مقتنعا بصحة أفكار و نظريات أرسطو المتعلقة بحركة الأجسام، و اهتم بدراسة الهندسة و الفيزياء و الفلك. في عام 1609 اخترع غاليلي أول تلسكوب (المنظار الفلكي- و بواسطته تبينت صحّة نظرية كوبرنيك، و صحّة قوانين كيبلر لحركة الكواكب، في ذلك الوقت كان الجميع مقتنعا بأن الأرض مركز الكون.

و لكن عندما نظر غاليلي بمنظاره اكتشف خطأ الاعتقاد الذي كان سائدا، وكتب كتابا يتحدث فيه عن ملاحظاته التي رصدها بالتلسكوب، حيث أكدّ أن الأرض كوكب صغير يدور حول الشمس.

قد أثار هذا الكتاب غضب الكنيسة الكاثوليكية مما دفعها إلى إصدار قرار لمعاقبة غاليلي بدعوى مخالفة محتوى الكتاب لتعاليم الكنيسة و تعاليم الكتاب المقدس، لكن غاليلي دافع عن نفسه بشدة حتى نجا بنفسه.

و لكن الكنيسة اشترطت عليه عدم نشر أي كتاب يخالف تعاليمها فالتزم بذلك لمدة 16 سنة إلا أنه نشر كتابا آخر أدى إلى إدانته من طرف الكنيسة فتم نفيه في بيته إلى وفاته، و لم تعلن الكنيسة اعتذارها إلا في سنة 1962 بطلب من العديد من رجال الدين المستنيرين اثر انعقاد مجمع الفاتيكان مطالبين بالتوبة عن الخطأ ورفع الكفر و الزندقة عنه.

[1] – هشام صالح ،المرجع السابق، ص 173 .

و لكن ذلك لم يكن بالفعل إلا سنة 2... محاكمته الشهيرة، و كان البابا يوحنا بولس الثاني قد صرح عام 1979 أن عظمة غاليليو معروفة للجميع تماما كعظمة اينشتاين.

و لكن الفرق بينهما هو أنّ غاليليه عانى كثيرا من ضغط الكنيسة ورجالاتها، و هذا ما لا تستطيع إنكاره أو إخفاءه " وبذلك تصالحت المسيحية الأوربية مع الحداثة و انتصرت الحقيقة.

أما بالنسبة للفكر الإسلامي فإن زوّاد التنوير كثيرون في التاريخ الحديث والمعاصر . وفي هذا يقول الدكتور سعيد مراد " ... وما يزال الصّراع بين دعاة التنوير و الخارجين عن كهوف الماضي مشتعلا فالتنويريون يقدمون العقل على الخرافة و يدافعون عن الإنسان في مواجهة العبودية الفكرية التي تؤدي حتما إلى العبودية السياسية و الإجتماعية .... و بين التنويريون و الذين يريدون العودة إلى التزمت و ضيق الأفق الذي قضى على الحضارة الإسلامية قيدوا معركة صافية ..... تتضح أهميتها و خطورتها عندما يصادر كتاب أو يجبر مفكر على السّكوت أو حتى على الترحيل... حتى لا يواجه بطعنة أو رصاصة أو حكما فاشيا غريبا"[1].

---

[1] – سعيد مراد ، بحوث في الفلسفة والتنوير ، الناشر : عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، ط1، تا1995، ص 6-7 .

الفصل الثا

التسامح، المفهوم و التاريخ

المبحث الأول: التسامح في الحضارات الشرقية القديمة

المطلب الأوّل: التسامح عند قدماء المصريين

إذا ما تتبّعنا الجذور الأولى للتسامح، نجده قد تطوّر ليأخذ بعدا أخلاقيا، فلسفيا وحتى سياسيا و دينيا، خاصّة مع تطوّر المجتمعات و انتقالها التدريجي من عصور التوحّش إلى عصور الأنسنة والتمدّن، وما نتج عنها من تشييد للحضارات القديمة والتي ساهمت في تطوير هذا المفهوم لتعدّد مجالاته.

فتاريخ البشرية يشير إلى أن التسامح - الذي يقف في مواجهة التعصّب- يعتبر دعامة أساسية من دعائم الفكر الفلسفي، لأن اعتماد الشك في التفكير الفلسفي والإيمان بالنسبية في الحقيقة، و الاعتراف بأن الاختلاف أمر مشروع لهو التسامح بعينه.

ففي سياق بناء الحضارات القديمة، تطور مفهوم التسامح ليأخذ بعدا أخلاقيا وفلسفيا معا، بحيث ساهمت هذه الأخيرة في تطوير هذا المفهوم إذ تجاوز مجال الحفاظ على الأمن و الاستقرار الجسدي للأفراد، لينتقل إلى مجال الأمن العقائدي و الفكري، فالمحبّة و الإخاء من أهمّ القيم التي ورثتها الحضارة المصرية القديمة (الفرعونية) إلى الحضارات و الدّيانات اللاّحقة.

- فمن هم المصريون القدماء أو الأقباط و كيف تجلّى لديهم مفهوم التسامح؟

قبل دخول العرب إلى مصر كانت كلمة
دون أن يكون للمعتقد الدّيني دخل أو شأن في هذا الاستخدام.

إلاّ أن الكلمة أصبحت تستعمل للتمييز بين العرب المسلمين الذين دخلوا مصر والسّكان الأصليين من المصريين لأن المسيحية كانت الدّيانة السائدة بينهم وقت دخول العرب المسلمين مصر، فقد اكتسب الاسم كذلك بعدا دينيا تمييزا لهم عن العرب المسلمين إذ كان المصريون القدامى و حدهم يدينون بالمسيحية لذلك أصبحت كلمة قبطي على مرّ العصور تشير إلى المسيحيين في الأحاديث و كذلك في الخطاب الرّسمي للدّولة.

أمّا من الناحية الدينية فقد كان للكنيسة الأرثوذكسية القبطية على وجه التحديد- الثقل الرّوحي و التاريخي نتيجة للأدوار التي لعبها أبناء تلك الكنيسة في تاريخ المسيحية والإيمان المسيحي – و للكنيسة القبطية دورها التاريخي في الجهاد الرّوحي ضدّ ضربات الشيطان، إلى جانب صمودها أمام الاضطهاد الرّوماني والبيزنطي، حتى حرّرها العرب المسلمون الفاتحون .

كما عانت الكنيسة دائما من الاضطهاد الديني على يد السلطات والممالك المختلفة على مرّ العصور، كونها دين جديد على خلاف الدّيانات الوثنية الفرعونية واليونانية المنتشرة في ذلك الوقت.

ثمّ من الاضطهاد الديني على يد الحكم الفارسي ثمّ الرّماني الذين اعتبروا المسيحية درجة ثانية وسخّروهم في الوظائف المهيبة وألبسوهم السّلاسل الثقيلة ممّا أدّى إلى ظهور معظم أجسادهم باللّون الأزرق نتيجة للألم الحادث من تلك السّلاسل

حتى عرفوا بأصحاب العظمة الزرقاء[1]، إضافة إلى وتشريد آلاف المسيحيين في جميع أنحاء القطر المصري وكنتيجة حتمية لاضطهاد الرّومان للمصريين (الأقباط)، ظهر نوع من التسامح الديني.

حيث اتخذ الأقباط مع الفتح الإسلامي بمصر – مع أنّهم يدينون المسيحية- ليتخلصّوا من تمييز الرّومان لهم كما تجدر الإشارة إلى أنّ الأقباط قد اتّحدوا واستمرّوا ككيان ديني موحّد بغرض الدفاع عن الإيمان وحرّية الدين والمعتقد- فكوّنوا شخصية مسيحية واضحة المعالم، إذ كانت الكنيسة القبطية ترى في نفسها المدافع القويّ عن الإيمان المسيحي وحمايته من الهرطقات الغنوصيّة، إذ دافعت عن الكثير من النصوص والدراسات اللاّهوتية و الإنجيلية و يذكر أيضا أن الحضارة الفرعونية التي تعتبر من أقدم الحضارات، قد ساهمت في تجسيد الفكر القانوني لحماية حقوق الإنسان من حرّية فكر وتعبير ومشاركة سياسية و احترام الرأي و الرأي الآخر.

إذ يؤكّد المؤرخون أنّ أوّل بوادر التاريخ البشري بدأت في أراضي وادي النيل (الأدنى) مصر الفرعونية حوالي (3300ق.م) في إطار مملكتين ضمن حكم الفراعنة آنذاك و أخضع أهلها إلى قانون سماوي اسمه (ماغت) و أنّ أهمّ المفاهيم التي كان يستند إليها هذا القانون هي مفاهيم الحق و العدل و التسامح و الصدق...

و بقي العمل وفق هذا القانون لفترة طويلة، فالقصّة كما ترويها لنا كتب التاريخ هي أنّ مصر كانت قبل الميلاد تدين بعدّة ديانات مختلفة في آن واحد، ولكنّها كانت تعرف فضيلة التسامح قبل أيّ شعب من شعوب الأرض، فعلى أرض الكنانة

[1] – مصر من (قبط) أصلها (كمت) المصرية القديمة و تعني الأرض السوداء ثم تحوّلت ؟إلى (جمت) و (جبت) و إلى جيبتوس في العصر اليوناني ثمّ إلى إيجيبت مع سقوط اللازمة اليونانية كلمة قبط التي انتسب إليها الأقباط مأخوذة من كلمة (coptos) و هو الاسم اليوناني لمدينة (قفط) قرب الأقصر

الفصل
التسامح: المفهوم و التار

كانت ديانات إزيس و آمون و رع، ومعابدهم ا
في محبّة و سلام منذ فجر التاريخ....

كما و قد شاعت في مصر القديمة عبادة الطوطم، من تقديس للنسر والصقر وابن آوى، و التي تحوّلت بمرور الزمن إلى رموز دينية، و هنا تحظرنا قصّة (أزيروس) في سياق الحديث عن الإيمان بالغيب، والتي تدّل على وجود نزاع و صراع بينه و بين أخيه (ست) على العرش.

كما آمن المصريون بإله الشمس رع الذي كان يعتقد أنّه ملك مصر في زمن من الأزمان و تحولت إلى عبادة آمون، ثمّ آتون فيما بعد، و لمّا وصل (آمنحوتب) رفع من قدر هذا المعبود الشمسي وحاول أن يجبر كهنة آمون على أن يعترفوا به كأحد معبودات الكرنك- القلعة الحصينة لعبادة أمون ملك الآلهة و سيّد البلاد و الإله الخاص للأسرة المالكة) فتسامحوا معه و قبلوا بتشييد معبد له في رحاب الكرنك ولكن مع نوع من الحذر و التحفظ.

و بالفعل، كان قد حدث ما توقّعه كهنة أمون، إذ سرعان ما أظهر أخناتون عن نيّاته و أعلن عن صفات معبوده الجديد حيث قال:[1] "إنّه الحرارة المنبثقة من قرص الشمس، إنّه ربّ الأفقين الذي يتلألأ في أفقه باسمه كوالد لرع والذي عاد إلينا كأتون".

لم يقبل كهنة أمون هذه الصفات وراحوا يناوئون الملك و المعبود الجديد فكانت ثورة أخناتون عليهم و واجههم بعنف و قسوة بعد أن تسامحوا مع معبوده وتفهّموه، فرحل أخناتون إلى عاصمة جديدة شيّدها في مصر الوسطى "أخت آتون" (تلّ العمارنة حاليا)، و قامت حملة قويّة شديدة تهدف إلى محو كل ذكرى لأمون عن

[1] – سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة، العربي للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، تا 2000، ص 33.

طريق تهشيم تماثيله و كشط اسمه من فوق آثار حربا عشواء ضدّ جميع آلهة مصر، و طلب الناس إلى التوجه إلى عبادة إله واحد هو أتون و أبقى معه على المعبودة ماعت، التي ترمز إلى العدل و الرّحمة و الأخوّة، وترمز إلى التسامح والحقيقة المطلقة، و الكمال في قول الصّدق.

و بذلك كان أخناتون أوّل من طالب الناس بالتوحيد في الدّين و كان قد مثل إلهه على هيئة قرص الشمس، تمتدّ منها أشعة الشمس ينتهي كل شعاع منها بيد بشرية تقبض على علامات تعني الحياة و الصّحة و السؤدد، ثمّ ألّف أنشودة طويلة تشرح صفات المعبود و تعدّد مزاياه ومنها تظهر رغبته في أنّه معبودا عالميا لا يخصّ المصريين وحدهم، بل يخصّ جميع شعوب العالم.

و لم يقدّر لأتون أن يبقى طويلا، لأن المعارضة كانت أقوى من احتمال أخناتون الملك الفيلسوف، فأصيب بالوهن و كانت نهاية عبادة أتون بنهاية حكم عائلة أخناتون، فتسارع الناس إلى الانتقام من أتون و أخناتون بتحطيم آثارهما بعد أن ارتدّوا إلى دين البلاد المتوارث.

و من خلال ما سبق، نستنج أنّ تعدّد الآلهة في مصر الفرعونية، و ازدياد عدد الآلهة، و التعقيد الناتج عنها يعود إلى وحدة المملكة، لا إلى ميل للتعدّد الذي عرفته من قبل مختلف القبائل التي شكّلت الدّولة المصريّة.

و رغم الجمود الذي اتّسم به هذا النظام، توجد عدّة دلائل على أنّ المعتقدات الدينية كانت موحّدة في أذهان المصريين، فمنذ أقدم العصور ظهر الميل إلى فكرة الجمع و الإدماج بين وظائف و أسماء إلهين أو ثلاثة في إله واحد، و هذا ما يعني أنّ العقل المصري القديم لم يكن ليتسامح مع فكرة التعدّدية المذهبية الدينية.

حيث كان من الضروري الاعتراف فالتوحيد المصري موجود دائما مع التعدّد و مع احتفاظها في حالة التوحيد بالاختلافات الأصلية و احترامها ذلك هو لبّ التسامح الذي ساد في عبادات ما قبل التاريخ.

ذلك عن قدماء مصر و بعض التجليات لمفهوم التسامح، فماذا عن التسامح في البوذية في الهند و الكونفوشيوسية في الفلسفة الصينية؟

المطلب الثاني: التسامح في الفلسفات البوذية و الكونفوشيوسية

لا شك أنّنا حينما نتطرّق إلى فكر بوذا، تلفت انتباهنا بعض الملامح المتقاربة مع لوثر، بل و تلّح علينا بضرورة الإشارة إليها فكلاهما كان مشغولا بمشكلة السّلام، حيث كان لوثر يتساءل بقلق شديد حول كيفية بلوغ الغفران على الخطايا، ويتساءل بوذا عن طريقة التخلّص من الألم الذي تسببه العودة إلى الحياة، و في نضالهما هذا كانا يتصرفان بذهن حرّ مجدّد و قدير.

و قد تجرأ على أن يقطعا ما بينهما و بين المفاهيم السائدة في عصرهما، التي بموجبها ينبغي بلوغ الخلاص عن طريق الأعمال، و قد نفى لوثر أن تكون الحياة التنسكيّة، الّتي تبشّر بها مسيحية القرون الوسطى- سبيلا للخلاص، كما رفض بوذا- وعلى الرغم من موقفه السلبي من العالم- كل أنواع التقشف التي يمارسها نساك الهند في زمنه.

لذلك لجأ إلى تلطيف التقشف الذي يقتضي التخلي عن العالم بتقديم تنازل جديد و هام لتأكيد العالم بعد إنكاره.

و بنفس الطرّيقة تحرّر لوثر من إنكار العا
الوسطى، إذ تجرّأ على إعلان قداسة العمل و المجاهرة بالرأي.

و في الوقت نفسه الذي انفصل فيه بوذا عن المذهب البراهماني، تخلى أيضا عن الكتب المقدّسة للهند و لم يعر أي اهتمام لا للفيدات الأربع و لا للبراهمانيات و لا للأوبانيشادات، ثم فتح نظامه الدّيري معلنا استقلاله الفكري أمام أعضاء (طبقة الشودرا مؤكّدا أنّه مهما كانت الطّبقة التي ينتمي إليها المرء، فإنّه قادر على بلوغ الكمال، إذا عاش حياة ديرية حقيقية، [1]"فالنار سواء حصل عليها المرء من الخشب الثمين، أو من خشب بركة، أو من مزود خترير لها اللّهب نفسه و النّور نفسه".

إنّ أخلاق بوذا لا يمكنها أن تنتشر إلاّ في مجال الفكر طالما أنّ العمل لا يدخل فيها في دائرة الحسبان.

لقد تجاوز بوذا كل ما كانت الجاينية تتطلبه من الرّاهب من إلغاء للشعور بالكراهية و العنف، حيث ذهب إلى أبعد من ذلك، عندما طلب بضرورة معاملة كلّ الخلائق يقول: [2] "أنظروا أيّها الرّهبان ماذا عليكم منذ اليوم أن تفعلوه، إنّ قلبنا لا ينبغي له أن يضطرب بدون داع و لا ينبغي لأي كلام خبيث أن يخرج من شفاهنا، نريد أن نبقى عطوفين رحماء، قلبنا الذي يملأه الحبّ معصوم من كلّ خداع، نريد أن ننشر نور عطفنا على كلّ شخص.[3]

و من هنا ننشر في كلّ الكون عطفا واسعا عميقا ليس له حدود، نقيّا من كلّ ضغينة و من كلّ غلّ ذلك ما ينبغي أن تفعلوه أيّها الأصدقاء".

[1]– سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة، العربي للنشر و التوزيع، ط1، تا 2000، ص 33.
[2]– من كتاب كبار مفكري الهند ، Les grands penseurs de l'inde ، ص93.
[3] – من كتاب فكر الهند ، كبار مفكري الهند و مذاهبهم على مر العصور، تأ: ألبير توتزير Albert Thouitzer ، ص93. تر: يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، ط1، تا: 1994.

و يقول أيضا:[1] "إنّ الراهب يوجّه قوّة ا
من العالم ثمّ إلى الثاني والثالث و الرّابع إلى الأعلى و إلى الأسفل و إلى ما خلال ذلك، و هو يترك قوّة العطف التي تملأ تفكيره بتمام كما لها تنتشر حوله في كلّ الاتجاهات و في كل الكون كلّه واسعة عظيمة لا ينضب لها معين".

لذلك نجد بوذا يؤكّد على أنّه يجب تحمّل البغضاء و التسامح مع الأذى ليس من أجل بلوغ الكمال فقط و إنّما لأنّنا نؤثّر في العالم لذلك يجب أن نتميّز بالودّ والتسامح و اللاّكراهية، فبعدم الكراهية نصل إلى الهدوء كما عبّر عن ذلك بوذا حينما كلّم بولس الرّسول:[2] "لا تدع الشر ينتصر عليك، انتصر عليه بالخير".

و بناء على هذه الأسس عرفت البوذية بطريقتها المتسامحة حيال كلّ الدّيانات الأخرى و التفسيرات الفردية المختلفة للتعاليم البوذية، وعلى الرّغم من الخلافات الموجودة بين البوذيين في مختلف مناطق العالم إلاّ أنّهم يتميّزون بخاصية القبول بالآخر والاعتراف ببعضهم البعض كبوذيين.

و لا يرفضون غير البوذيين على أساس أنّهم أدنى منهم و على ألاّ أمل لهم في الخلاص و السّعادة فالمعاناة التي تلاحق البشر تحدث للشخص الفرد و عليه أن يتجاوز إلى السّلام و السّعادة.

و ذلك الإدراك لا تقوم له قائمة إلاّ في قرار احترام الخلافات الفردية التي تتميّز بها مختلف مناحي و مجالات الثقافات البوذية فخلال الـــ 25 قرنا مضت على ظهور البوذية لم يعرف للعنف وجود، بل طفت بوادر و ملامح التسامح خلال نشر

---

[1] – من كتاب كبار مفكري الهند، ص93.
[2] – المرجع نفسه، ص ص 93-94

التعاليم البوذية، لأنّ العنف مناقض لتعاليمها أو إلاّ بالطيبة و الشفقة و التسامح.

إذا كان بوذا قد نظر إلى التسامح من باب اللاّعنف الحاصل بالقضاء على المعاناة، فكيف كان موقف الفلسفات الصينية؟

إنّ الحضارة و الثقافة الصينيتان تقومان على مبادئ الكونفوشيوسية و التاوية، الّتي قامت بتشكيل الحياة الاجتماعية لذلك كان من الضروري دراسة الفلسفة الصينية من باب القيمة، التي تميزت بها، كونها انطلقت من فكرة جعل الناس عظماء لقد كان ذلك هو الهدف رغم اختلاف الفلسفات الصّينيّة.

لقد ركّز كونفوشيوس جلّ اهتمامه على تحقيق عظمة الإنسان من خلال أمرين هامين هما "جن" و "لي" ف "جن" هي الحبّ و الاهتمام الحميم بإخواننا البشر، أمّا "لي" فتصف مجموعة من الطقوس و التقاليد، التي عهد كونفوشيوس إلى نفسه مهمّة تدريسها لعديد من الطّلاب، و لكن رغم علاقاته الحميمة مع أباطرة الصين و قربه منهم إلاّ أنّ التعاليم التي نادى بها تعرّضت للاضطهاد من قبل بعضهم وظهرت شدّة معارضته، و لم يتسامحوا مع كتبه التي آلت إلى الحرق و حرّمت تعاليمه، ذلك لأن الصينيون قبل كونفوشيوس لا يعترفون بحق التدوين إلاّ لأرشيف الحكومات أو لبعض الشعائر والطقوس و لم يكن للتأليف الفردي مكانا.

إلاّ أنّ كونفوشيوس كان صاحب المبادرة الأولى في رفض هذا التقليد و أسند إلى نفسه مهمّة الكتابة بهدف توعية معاصريه بمبادئه الأخلاقية.

أمّا من الناحية المنهجية، فيذكر بعض مؤرخي الفلسفة الصينيّة، إنّ هذه الأخيرة ركّزت على فكرة التأليف بين وجهات النظر فبدلا من نبذ وجهات النظر المختلفة

التسامح: المفهوم و التار

سعى الفكر الصيني إلى تحقيق روح الانسجام
الضروري التسامح مع الأشخاص و المواقف المختلفة و منحها قيمتها.

فالفلسفة الصينيّة، بصورة عامّة و الكونفوشيوسيّة بوجه خاص تحترم التناقض والاختلاف لكن في إطار التكامل، ففي أغلب الأحيان ينظر إلى المبادئ بمنظور المعارضة لا الاختلاف نقطه فحسب و رغم تعارضها، إلاّ أنّ الفكر الصيني يشدّد على أن الخلافات تتّسم بطابع التكاملية و ليست تناقضية.

هذا التوافق و التكامل بين الأفكار المتعارضة في الفلسفة الصينية يمكن أن يتجلى في أنماط من الحياة العملية، فيوفّق بينها لينتهي إلى كلّ موحّد، فالبوذية مثلا ورغم عدم اتصالها أو ارتباطها الكبير بالتاوية و الكونفوشيوسية، إلاّ أنّها وجدت موطنا مرحبا بها في الصّين.

ومنذ ما يزيد عن ألف عام قدمت هذه الفلسفات الثلاث المواد المطلوبة لبناء صرح الكونفوشيوسية الجديدة، الذي يذهب بالعقول.

فهذا الموقف التركيبي يفضي إلى التسامح تجاه ما يفكّر فيه الآخرون و ما يقولون له من آراء و سلوكهم، و يدعو دعوة صريحة إلى اللاّعنف حيال ما هو مختلف، الأمر الذي يشير إلى تراث فلسفي ثري يوحي بالتأكيد على عظمة الإنسانية.

و من الضروري أن نشير في هذا المقام إلى نظرة كونفوشيوس المحافظة إلى الحياة، إذ أنّ العصر الذهبي للإنسانية كان وراءها- في الماضي- لذلك كان يحنّ إلى الماضي ويدعو إلى الحياة فيه....



تلك النظرة لقيت معارضة من طرف ا
المعارضة حتى بعد وفاته، إذ أحرقت كتبه، التي رأوا فيها نكسة مستمرة، لأنّ الشعوب يجب أن تستمر في النظر أمامها لا إلى الوراء.

المبحث الثاني: العقلية اليونانية و فضيل

لقد تطور مفهوم التسامح و احترام الرأي و الرأي الآخر، على أيدي فلاسفة الإغريق، الذين أنتجوا نشاطا عارما زاخرا بالعلم و الفلسفة، الّتي أرسى أعمدها الثلاثة سقراط، أفلاطون و أرسطو، الأسس العلمية للجدل (فنّ الحوار). و أوّل مفاهيم فلسفية و قانونية لأشكال الحكم الدّيمقراطي وخاصّة أفلاطون في جمهوريته فأصحاب العقليات غير الفلسفية، كانوا منذ أقدم العصور والعهود يقفون موقفا عجيبا من الفلسفة بوجه عامّ، إذ يميلون إلى التسامح المشوب بالرّقة والعطف على أساس أن الفلاسفة حمقى لا ضرر منهم، أو أنّهم ذوي أطوار غريبة يسيرون وقد شمخت رؤوسهم في السّماء، ويسألون أسئلة لا صلة لها بالهموم الحقيقية للنّاس، غير أنّ التفكير الفلسفي يمكن أن يكون له من جهة أخرى تأثيرا يزعزع بعمق كلّ ما هو سائد من عرف وتقاليد.

وبهذا المقياس كان الشك في شخص كل فيلسوف، على أنّه شخص خارج عن العرف المألوف يعكّر صفو المجتمع، لأنّ الذين لم يعتادوا على النقد يشعرون بعدم الارتياح، وعدم الأمان عندما تظهر أفكار جديدة تناقش أفكارهم و معتقداهم وتكون النتيجة الحتمية للأمر العداء و الكراهية و اللاتسامح.

المطلب الأول: اضطهاد العقل

- سقراط (Socrate) **(469-399 ق.م)**

و لنفس الدّواعي و الأسباب اتّهم سقراط، و هو أعظم فلاسفة اليونان– و هو الذي أطلق على نفسه اسم " الذبابة اللاذعة" كما أنه هو القائل [1] : " إن جل إهتمامي ليس بأسرار الله–و إنما بعقل الإنسان " لذلك اتهم بنشر تعاليم هدّامة.

و ذلك ما نكتشفه من خلال ما كتبه أفلاطون و بالأحرى ما تذكّره على لسان أستاذه سقراط لا بطريقة حرفية، بل ما كان من الممكن أن يقوله سقراط، وهو يدافع عن نفسه في محاكمة ظالمة، إذ تبيّن كيف أنكر سقراط الاتهام الذي وجه إليه بأسلوب جذاب لا يخلو من منطق مفنّد تهمة إفساد الشباب بتعاليمه و الخروج عن الدين، لأنّها ليست سوى اتهاما ظاهريا، أما باطن الأمر، فهو المأخذ الحقيقي للحكومة عليه، فكان ارتباط سقراط بالحزب الأرستقراطي، الذي كان ينتمي إليه معظم تلامذته، بالإضافة إلى قدرته المذهلة في النقاش و الوصول ببساطة إلى أبواب الحقيقة و قد حكمت أثينا بإعدامه عام 399ق.م، لكن ما هو الجرم الذي ارتكبه هذا العقل المستنير لتنطفئ شمعته في أثينا؟

إنّه لمن الضروري معرفة الظروف الحقيقية لهذا الإعدام، حيث عرفت أثينا القديمة فترة من الزمن تنعم بنوع من الديمقراطية، السيادة فيها لعامّة أبناءها، لكن انهزام المدينة العريقة مع اسبرطة أدّى إلى انتكاس الديمقراطية و لكن الخلاص كان في الطرّيق، حيث عاد (تراسيبولوس) بعدد قليل من أتباعه، فانضّم إليه أنصار الديمقراطية، و لكن ما إن حلّ عام 399ق.م، حتى اقترف هؤلاء ما اعتبرته الأجيال اللاّحقة وصمة عار في جبين الديمقراطية اللاّتينيّة، فكانت ثروة البلاد في هبوط، ممّا اقتضت

[1] – سعيد إسماعيل علي ، من التربية في الحضارة اليونانية، مكتبة الإسكندرية ، القاهرة ، ب ت، 1995م.

الضرورة البحث عن كبش فداء يوجّهون إليه ال
وكان المعلّمون ذوي الأفكار الجديدة هم المسؤولون وسقراط كان حامل ، المسؤولية و الذي لم يكن له من عمل سوى التجوال في شوارع أثينا باحثا عن الفضيلة و المعرفة بواسطة الجدل والمناقشة، ولكي ينهض بتلك الرّسالة، كان لابدّ أن يشكّك في الديمقراطية ويتحامل عليها.

كان سقراط يقول: "إنّي أسير في أعقاب الحق و أتلّمس آثاره تلمّس كلب الصّيد فريسته"، حيث كان منتهى أمله أن يتعلّم و أنّ العلم هو ضالته و أن تكون ضالّة كل فيلسوف هي العلم و المعرفة.

و قد قيل عنه أنّه أنزل الفلسفة من السّماء إلى الأرض لأنّه اهتم بهموم ومشاكل الإنسان بأن يعرف الإنسان نفسه بنفسه لا أن ينطلق بالبحث فيما وراء الوجود، لذلك قال عبارته الشهيرة: "اعرف نفسك بنفسك، فالحقيقة بداخلك وليست خارجك"[1]، و هي عبارة كانت محفورة في معبد دلفي.

و قد كان لابدّ لمثل هذا الإنسان الذي يلتفّ حوله شباب أثينا من كلّ الطبقات أن يواجه سخط حكام أثينا و لم يكن سقراط، يتخذ من عداوة الدّين مذهبا ولا الخروج عليه و غاية لفلسفته أو حواره بل على العكس من ذلك، كان سقراط من أكثر معاصريه محافظة و اعتدالا.

فهو إنّما كان يخاصم السوفسطائية ويريد هدم مذاهبها في الشك، و أن يردّ للعقل سلطانه ويبيّن أنّ حقائق الأشياء ثابتة، ولكنّه كان يحاور في كلّ شيء و يعرّض كلّ شيء للشّك و الإنكار، لذلك لم يسلم النظام السياسي الأثيني من لسانه خاصّة

---

[1] – تصنيف أحمد أمين زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ،مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، ط2، أبريل 1935، ص118.

وأنّ الشعب الأثيني في أواخر القرن الخامس قبل نظامه الديمقراطي.

لذلك لم يكن غريبا أن تثار حفيظة الشعب الأثيني ضدّ كلّ فلسفة تمسّ هذا النظام الدّيمقراطي وتعرّضه للشك، ففلسفة سقراط أمام الديمقراطية اليونانية الأثينية، كانت آثمة من جانبين: الأوّل لأنّها تعرّض النظام نفسه للخطر والثاني لأنّها تعرّض الدّين للخطر، وقد كان موقف سقراط أثناء دفاعه وبعد الحكم مثيرا لسخط القضاة، وداعيا إلى القسوة واللاّتسامح فقسا القضاة و أتمت السياسة اللامتسامحة حين قضت بالموت على أبي الفلسفة، و منذ ذلك الوقت نشأت الخصومة بين العقل أي الفلسفة والعلم و الدين، حيث يخاف الدّين كل فلسفة و يرتاب بكلّ علم لذلك كانت كلّ محاولة للإصلاح بينهما سببا في إثارة الإحراج و الأحقاد.

و لم يتوقف سخط أثينا على الفلسفة، و لم ينته بموت سقراط، و إنما تجاوزه إلى اضطهاد تلاميذه و التشكيك في أفكارهم، فما اطمأنت الديمقراطية يوما إلى أفلاطون ولا رضيت عن أرسطو طاليس، ومن المعلوم أنّ أفلاطونPlaton (427-347ق م) كاد يلاقي نفس مصير سقراط لولا هروبه من أثينا، إذ لجأ إلى ميغارا وشرع في سلسلة من رحلاته الكثيرة، منها رحلته إلى مصر، و أهمّها رحلته إلى إيطاليا وصقيلية.

فقد اتصل ببلاط حاكم سراقوصة بصقيلية (ديونيسوس) و أقام صداقة قوية مع صهره (ديون) تميّزت بالتعاون على تدبير المؤامرات السّياسية لتغيير الحكم في تلك المدينة، ممّا كان سببا في نهاية العلاقة بين (ديونيسوس) وأفلاطون، حيث سلّمه (ديونيسوس) أسيرا لسفير اسبرطة عدوّة مدينة أثينا بعد أن افتداه أنكيروس، فالدّولة اليونانية كانت تراقب كل من يخالف عاداتها و عقائدها و تعاقبه على خروجه عن تقاليد المجتمع.

كل هذه الخصائص تقابلها خصائص تميز
سلطان التقاليد، فهي فلسفة عقلية توكيديّة و كونيّة، محبّة للنظام والترتيب، مؤمنة بحرية العقل حريصة على تحقيق الانسجام و الوحدة بين المعقول والمحسوس.

كلّ ذلك كان مرفوضا من طرف السياسة الأثينية ممّا جعل الكثير من المفكرين والفلاسفة يحجمون عن الحياة العامة و الاشتراك في سياسة أثينا.

و ذلك ما جعل أفلاطون يقول – حينما وصف علاقته مع سقراط- ما خلاصته:[1] "عندما كنت صغيرا طمحت ببصري كغيري من الشبان إلى الاشتراك في الحياة العامّة، و لكن لمّا شهدت ما طرأ على هذه الحياة من تطورات تشمئز منها النفس أعرضت عن السياسة، فما بالكم؟ إذا كان الحكّام قد قدّما صديقي ومعلمّي سقراط إلى القضاء و اتهموه بالإلحاد و حكموا عليه بالموت، و نفذّوا الحكم فيه".

لذلك أكّد أفلاطون في كتابه الجمهورية أنّ العدالة هي الحكمة وأنّ العادل هو الحكيم الصّالح.

و بعد عرضه لأنواع الحكومات والمدن المضادة للمدينة السماوية الفاضلة أيّد أفلاطون حكومة الفلاسفة ناقدا حكومة الديمقراطيين وحكومة الطغاة، الأمر الذي كاد يكون حجّة على تلقيه مصير أستاذه سقراط لولا ظروف أنقذته وحالت دون ذلك.

[1] – جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية و اليونانية، الشركة العالمية ش.م.ل –دار الكتاب العالمي– الدار الإفريقية العربية بيروت لبنان ، ط 3 ، ت 1415-1995هـ، ص33.

المطلب الثاني: أرسطو (...tote)

أمّا إذا انتقلنا إلى أرسطو وهو تلميذ أفلاطون و الذي اتصل به من خلال مرحلة عمله في الأكاديمية (20سنة)، وكان أفلاطون قد سمّاه بالعقل نظرا لذكاءه الخارق وأيضا بالقرّاء لاطلاعه الواسع، فقد اعترف أرسطو بفضل أفلاطون و إن كان لم يدع له قولا إلاّ وتناوله بالنقد وقد عرف كيف يوفّق بين أفلاطون والحقيقة، بقوله[1]: "أفلاطون صديقي، و الحق صديقي، و لكن الحق أولى بالمحبة".

و قد عاش أرسطو في ظلّ نفس المدينة اللاّمتسامحة بعد إنشاءه (اللوقيون) مدّة 12 سنة وغادرها بسبب حزب (ديمونيستين) المناوئ لمقدونيا، الذي أخذ يطارد الأجانب، فخشي أرسطو- وهو مقدوني الأصل- أن يتهّمه الأثينيون بالإلحاد، كما اتهموا غيره من قبل فغادر أثينا و لجأ إلى نائب الإسكندر في مدينة كالكيس، و مات و عمره 62 سنة.

لقد كان أرسطو يعتبر أن مهمّة المدينة ليست قائمة في المعاش فحسب، بل في المعاش الحسن أيضا و توفير السّعادة هذا من جهة، و من جهة أخرى على المدينة أن تعمل على تنشيط و تشجيع العمل العقلي بما يسمح من تفاعل و تلاقح العقول والأفكار بعضها ببعض.

أمّا عن الحالة التي يزدهر فيها العاملان العقلي و الخلقي، فهي حالة السّلم واللاّعنف و التسامح، و ما الحرب إلاّ مجالا لإحقاق الحقوق لذلك يقول أرسطو: "والذي لا يستطيع أن يعيش في أو ليست له حاجات اجتماعية، لأنه يكفي نفسه بنفسه فهو إمّا بهيمة و إمّا إله".

---

[1] – تصنيف أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، ط2، تا1935، ص 213.

- منتدى العقلانيين العرب. www.arab-rationalists.com

فالقانون ليس حدّا عرفيّا للحريّة و لكنّ
نفسه.

فالفضل إذن كل الفضل يعود إلى أفلاطون و أرسطو في بناء الصّرح الفلسفي في العصور اللاّحقة.

فتطوير الفلسفة الإغريقية التي كانت حلقة تتوسّط سلسلة طويلة من عصور البشرية، و إذا كان سقراط قد دفع حياته ثمنا وضحّى بها من أجل آراءه، وجرأته في طرحها فإن السيد المسيح دفع أيضا ثمنا جسيما لآراءه و تعاليمه التي كانت تدعو للتسامح بين بني البشر، في محاوراته التي كان يذهب فيها الناس، و يجادلهم في سلوكهم.

إنّ المعاملة التي عومل بها السيّد المسيح لا تقلّ إيلاما و بطشا عن تلك المعاملة التي كان قد عومل بها سقراط، و إذا تأملنا في طبيعة شخصية كلّ منهما، و إذا أردنا أن نعقد مقارنة بينهما، فإنّ تشابها واضحا يجمع حالتيهما في هذا المضمار، حيث تلقيّا عقابا مريرا نتيجة أفكارهما و اتصالهما بالناس والتعبير عن آراءهما وتوصيل رسالتيهما، في إطار سلطة غير متسامحة، لقد حملت الدّيانة المسيحية والتي كان عمادها ومحورها الرئيسي قيم التسامح بين البشر- فكرا و فلسفة خاصّة في تأصيل وتأسيس مبادئ الجدل و الحوار و إرساء قواعدها بين السيّد المسيح و أتباعه من جهة و بين جمهور ذلك العصر من جهة أخرى من أجل إقناعه و تثبيت الأفكار التي جاءوا بها.

المبحث الثالث: العصور الوسطى و تقييد م

المطلب الأول: هل يمكن الحديث عن التسامح في العصور الوسطى؟

لا ينبغي الحديث عن مفهوم الحداثة وظهور مفهوم التسامح قبل أن نعود إلى الوراء لكي نتحدّث عمّا كان سائدا في القرون الوسطى من سيطرة الوعي الأسطوري وسيطرة الكنيسة على الوعي التاريخي، ومنه لا يمكن فهم التنوير إلاّ بالحديث عن مسألة التعصّب الديني و الحروب المذهبية، التي مزّقت العلاقات الاجتماعية والسياسية في أوربا طيلة 200سنة.

أمّا مفهوم التسامح فقد ظهر كخشبة خلاص من أجل حلّ الأزمة، و الأمر المقصود بالحديث طبعا هو مسألة الصّراع بين أهمّ مذهبين في المسيحية الكاثوليك والبروتستانت.

فضرورة البحث تقتضي منّا أن نضع مفهوم التنوير في سياقه التاريخي حتى نفهمه على أصوله، فالتنوير- و كما تمت- الإشارة إليه سابقا جاء لإحلال العقل محلّ هيمنة الوعي الأسطوري أي ضرورة الاعتراف بالحقيقة الأساسية لدى الإنسان الأوربي، ألا وهي حرّية الاعتقاد و الضمير بالإضافة إلى حرّية الاختلاف في تأويل النصوص المقدّسة.

أمّا الخلاف بين رجال الدّين و الفلاسفة فقد دارت رحاه حول مسألة التسامح؟ حيث كان رجال الدّين المسيحيون يرفضون سيطرة العقول، يرفضون من خلالها ضرورة الاعتقاد ببعض العقائد الدينية و التصنيف على كلّ من لا يؤمن بها ومن ثمّة نجد أنّ مفهوم التسامح لم يجد له مكانا عند الأصوليين، بل كان مطلبا غير مرغوب فيه من طرف المناخ العقلي لذلك العصر، فالعصور الوسطى كانت مظلمة

تمثلت في هيمنة الكنيسة و تحكمّها في مجالي ا
الوعي بمجمله دينيا و العقل غائبا بل مغيّبا.

غير أنّ الكنيسة لم تصرّح بمعاداتها للعلم أو أنّها ضدّ العقل وإلاّ تزعزعت الثقة فيها، إنّ مثل هذا العقل لم يكن عقلا محرّرا للإنسان، بل كان يحمل كلّ المواصفات عدا صفة التفكير و الفحص و المساءلة.

لذلك كان عقلا معتقلا بتفاصيل التهويمات الكنسية، نصّب نفسه لخدمة الخرافة والأسطورة و مصادرة حرّية الرأي والتفكير واضطهاد المفكرين والعلماء باسم الدّين، وقد وقفت الكنيسة تجاه العلم وحقائقه النظرية والعملية موقفا معاديا واعتبرت البحث عن الحقيقة في غير الكتاب المقدّس ضلالا.

فالمعارك الفكرية لم تكن موجّهة للفلاسفة والملاحدة فقط، بل حتى للمذاهب المضادّة أو الأديان المسيحية، ففكر الفيلسوف في العصور الوسطى لم يكن ليتمّ إلاّ إلى على قاعدة العقيدة اللاّهوتية المسيحية، و يلخصّ روجيه بيكون هذا الموقف بما معناه:[1] "لا يوجد إلاّ علم واحد كامل و تام أعطاه الله للإنسان من أجل التوصّل إلى غاية واحدة هي النجاة في الدار الآخرة دار النعيم و الخلود".

و ممّا يزيد الأمر كارثية اشتغال الإنسان المسيحي في عصور العتمة بالمعرفة لأن ذلك يهزّ العقل و يرشده إلى إنتاج معاني مستقلة، لأنّه لن يفكر في فراغ، بل إنّه سيستنتج حتما ما سيتعارض مع الوصاية المفروضة على رجال الفكر و الأدب خاصّة من أجل كلّ ذلك عملت الكنيسة بكل نشاط على نشر المواعظ الدينية، و إغراق

---

[1]– هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوربي، ، ص 21.
*– الهرطقة: الانحراف عن العقائد المسيحية الرسمية و كان الاتهام بالهرطقة كافيا لحرق المتهم حيّا.
*– المورسكيين: المسلمين المتنصّرين.

الوجدان العام فيها، و كل مضادّ لها، فهو بدون بردّ فعل عدائي من طرف الكنيسة.

و هنا تدعونا الضرورة إلى الإشارة إلى محاكم التفتيش وقسوة العذاب الذي أذاقته للمواطنين الأوربيين (و الذي سنتناول نماذجا منه لاحقا).

فالأولوية كانت للمعرفة اللاّهوتية دون غيرها كنقطة أساسية و محورية، أي هيمنة العقيدة اللاّهوتية المسيحية على العقول، إضافة إلى هيمنة العقلية الرمزية أو الخيالية على وعي الناس، كلّ ذلك أدّى إلى الزهد في الحياة الدّنيا و احتقارها و أنّ الحياة الحقيقية هي حياة الخلود في الدّار الآخرة، فالتعلق بالمرجعية الماضية كان قويّ جدّا، و كل تجديد بدعة شيطانية، لابدّ من إدانتها، و كان ذلك مجالا واسعا و ذريعة لفتح ما يعرف – في تاريخ القرون الوسطى- بمكاتب التفتيش التي أدانت التقدّم الفكري، لأنّ العقل في منظور الكنيسة لا يكفي للبرهنة في غياب النصوص و أقوال القديسين و آباء الكنيسة.

المطلب الثاني: محاكم التفتيش و دلالة إنكار مفهوم التسامح

تعدّ محاكم التفتيش صفحة سوداء في تاريخ أوربا نظرا لممارستها الوحشية، رغم أن الأهداف المعلنة لهذه المحاكم تمثلت في حماية المسيحية الكاثوليكية من الهرطقة* إلاّ أنّ الطرق التي اتبعها كانت تتعارض ، بل و تتناقض مع روح التسامح و السّلام القائمة في روح المسيحية، حيث عرف التاريخ الأوربي ثلاثة أنواع من محاكم التفتيش منها البابوية التي أسّسها البابا جريجوري التاسع نحو عام 1231م إلى بداية العصر الحديث و هدفها محاربة المهرطقين و تقديمهم للمحاكمة و العقاب.

و منها أيضا محاكم التفتيش الاسبانية بترخيص من البابا مسيكتوس الرّابع عام 1478، هدفها ملاحقة المسلمين و اليهود الذين يعيشون في إسبانيا، بالإضافة إلى

محاكم التفتيش الرّومانية أو الديوان المقدّس من ت
وهدفها ملاحقة العلماء و رجال الفكر و مؤلفاقم، لذلك سميّت محاكم التفتيش من طرف المؤرخين بمحاكم التفتيش الأوربية أو محاكم التفتيش الاسبانية نسبة إلى إطارها المكاني الذي حدثت فيه و كان أغلب ضحاياها من المسلمين و اليهود الأوربيين وحتى بعض النصارى.

أمّا الذين مارسوا مهامهم البشعة و الوحشية في هذه المحاكم فكانوا من البابوات و الرّهبان الكاثوليك، لذلك كان من الأصحّ تسميتها بمحاكم التفتيش الكنسية.

نماذج:

سقطت غرناطة آخر قلاع المسلمين في اسبانيا سنة (897-1492) وكان ذلك نذيرا لسقوط صرح الأمة الأندلسية الديني و الاجتماعي و تبدّد تراثها الفكري والأدبي، و كانت مأساة المسلمين هناك من أفضع مآسي التاريخ.

حيث شهدت تلك الفترة أعمالا بربرية وحشية ارتكبتها محاكم التحقيق (التفتيش) لتطهير إسبانيا من آثار الإسلام و المسلمين و إبادة تراثهم، الذي ازدهر في هذه البلاد ما يقارب 8 قرون من الزمان، وكانت هجرة الكثير من المسلمين من الأندلس إلى الشمال الإفريقي بعد سقوط مملكتهم، فرارا بدينهم و حريتهم من اضطهاد النصارى الإسبان لهم.

و عادت اسبانيا إلى دينها القديم، أمّا من بقي من المسلمين فقد أجبر على التنصّر أو الرحيل، و أفضت هذه الرّوح النصرانية المتعصّبة إلى مطاردة و ظلم وترويع المسلمين العزل، انتهى بتنفيذ حكم الإعدام ضدّ أمّة أو دين على أرض اسبانيا.

كما و قد نشط الديوان المقدّس الذي ت ضدّ الموريسكيين*، و صدرت عشرات القرارات، التي تحول بين هؤلاء المسلمين ودينهم ولغتهم و عاداتهم، فقد أحرق الكاردينال (خمينيث) العشرات من كتب الدّين و الشريعة الإسلامية ثمّ تابعت المراسيم و الأوامر الملكية بطلب تسليم كل الكتب العربية لدى السّكان الذين تنصّروا بموجب الأمر الملكي الذي صدر يوم 22 ربيع الأول 917هـــ / 20 يونيو 1511م، و استمرت الأوامر الملكية بمنع التخاطب باللغة العربية و انتهت بفرض التنصير الإجباري على المسلمين فحمل التعلّق بالأرض وخوف الفقر كثيرا من المسلمين إلى التنصر طلبا للنجاة، كما اختار بعضهم الموت، وفرّ آخرون بدينهم وكتبت مأساة واحدة هي رحيل الإسلام عن الأندلس، لكن بنهايات مختلفة " فكأنما انقلبت الإنسان وحشا ضاريا يروي ظمأه من بحار الدماء ، ويشبع شرهه بمزق الأشلاء ؟ فخربت المدن و هدمت الديار و فنيت ألوف الألوف من الإنسان باحتقار و مخالب أخيه الإنسان"[1].

[1] – محاكم التفتيش في اسبانيا و البرتغال و غيرها ص 3 دكتور علي مظهر– المكتبة العلمية ، مصر الجديدة في تاريخ 13 صفر 1366-6 يناير 1947.

المبحث الرابع: التسامح في الإسلام

{يَا أَيّهَا الذينَ آمَنُوا اتّقُوا اللهَ حَقّ تقاته وَ لاَ تموتُنّ إلاَّ وَ أَنتُمْ مُسْلِمُون}[1]

{فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ }[2]

بناء على هذه الآيات الكريمة نفهم أن مبدأ التسامح مبدأ عظيم، لأنّنا كلّنا أهل خطأ، ذلك ما يدعونا إلى طلب الصّفح من طرف الآخر، لندين له به أبدا، فلسان كل واحد منّا في حقيقة الأمر هو ذلك الشعور العظيم بالتفاهم و المحبّة المتبادلة مع الآخر، لأن التسامح هو آخر ما يبقى بعد الخطأ في حق الغير، فمن الضروري أن يتجاوز التسامح إطار الأقوال إلى الأفعال و السّلوك، لأنّه من السّهل جدّا التبشير باسم التسامح و العدل و لكن من الصعب العمل، فعالمنا اليوم في حاجة ماسّة إلى التسامح الفعّال و التعايش الإيجابي مع الآخر، لأن التقارب بين الحضارات في ازدياد مستمر بمقتضى التكنولوجية التي فرضت إلغاء الحواجز الزمانية و المكانية.

فالعيش المشترك يتطلب حضور فضيلة التسامح بين الأفراد و ذلك ما أقرّه الإسلام منذ أزمنة بعيدة، لأنّ الحضارة الإسلامية، التي انطلقت من تعاليم الإسلام منذ 14 قرنا من الزمان قد ضربت أروع الأمثلة في التسامح و التعايش الإيجابي بين مختلف الشعوب في تعاملها مع كلّ البشر في كل زمان و مكان.

و إذا كان التسامح يعني قبول اختلاف الآخرين–سواء في الدين أو العرق أو...

---

[1] – سورة آل عمران، الآية 102.

[2] – سورة آل عمران، الآية 159.

المطلب الأول : فما موقف الإسلام من ا

إنّ الإسلام من جهته يعترف بوجود الغير المخالف فردا كان أو جماعة، ويعترف بشرعية ما لهذا الغير من حريّة الاعتقاد و التصور، و الواقع، أنّ المرء إذا نظر إلى تلك المبادئ المتعلقة بموضوع حريّة التديّن التي أقرّها القرآن بموضوعيته، لا يسعه إلاّ الاعتراف بأنّها فعلا مبادئ التسامح الدّيني الفعّال و التعايش بين الناس بكل إيجابيته، فالإسلام قد نصّ على التسامح مع مختلف الأديان، و ذلك ما تدعو إليه الآية الكريمة (96 من سورة المائدة): "إنّ الذين آمنوا و الذين هادوا و الصائبون، والنصارى من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا، فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون"، و ذلك معناه أنّ الإسلام في تسامحه يتجاوز طوائف المسلمين إلى بقيّة الأديان.

فعندما بدأت الدّعوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربيّة في مكّة المكرّمة قبل انتقالها إلى المدينة المنوّرة، تواجدت ديانات ومعتقدات أخرى اعترفت الدعوة الإسلامية بها كاعترافها بالدّيانة المسيحية و اليهودية و أمنت لهما حقّهما في ممارسة شعائرهما الدّينية انطلاقا من وجودهما كديانتين سماويتين، في حين رفضت كافة المعتقدات القائمة على غير مبدأ الوحدانية، و مع ذلك أولت موضوع الجدل أهمية خاصّة يظهر في قوله تعالى: "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن"، و الأمر كان ينطبق على الموحدّين و غير الموحدّين في ذلك العصر.

إلاّ أنّ الإسلام- و في وقت لاحق ميّز الإسلام أصحاب الدّيانات "أهل الذمّة" عن غيرهم، و وضع لهم شروط للعيش في ظل الكيان الإسلامي، فالإسلام الذي جاء به رسول الإنسانية محمّد عليه الصّلاة و السّلام حمل بين طياته قوانين عدّة مهمّة عملت على نشره في شتى أرجاء العالم منها قانون اللاّعنف و اللين و التسامح، الذي أكّدت عليه الآيات المباركة و الأحاديث الشريفة الواردة عن أهل البيت عليهم

السلام و نماذج التسامح الإسلامي كثيرة أهمّ
واللاّعنف قادها الرّسول الأكرم صلّى اللّه و سلّم و التي نجح فيها نجاحا كاملا و أقام النظام السياسي بدون انقلاب عسكري و دون حروب أو سفك للدّماء.

إذ جاء في السّنة المطهّرة قول الرّسول صلّى الله عليه و سلم: "**من قتل رجلا من أهل الذّمة لم يجد ريح الجنّة و إنّ ريحها لتوجد من سبعين عاما**، و كذلك قوله: "**من ظلم معاهدا، أو انتقصه حقّه، أو كلّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة**"

و في هذا نجد الإمام محمّد الغزالي في كتابه[1] "الإسلام و التعصب"- ينتقد أولئك الذين يريدون إهانة الإسلام و تشويه تاريخه و اتهام أهله بما هم منه براء اتهامهم بالتعصب الذميم، و استئصال الأقليات التي تعيش بينهم، إذ نجده يقول في نفس الكتاب ص (9).

"... عندما قام نبيّ الإسلام يدعو إلى الله، تنكّر له مواطنوه و آله و أقوامه ، فقرّر أن يقطعهم، و آزره على دينه قبيل غرباء فوصلهم و لحق بهم..."

و في إطار الإشارة بأخلاق الإسلام و حضور التسامح كسلوك عام، ينبغي التذكير و الإشادة بمسلك الخليفة الراشد "عمر" نحو الذميين، فالخليفة الراشد "عمر" من أعرف الحكام بطبيعة الإسلام و أدراهم بما يكنّه هذا الدّين للبشر جميعا من عطف و ودّ و التاريخ يشهد و يحفظ الكثير من مسلك "عمر" نحو البلاد المفتوحة و نحو آلها و ليس ذلك موضع شك أو ريبة.

[1] – محمد الغزالي ، التعصب و التسامح بين المسيحية و الإسلام، إشراف داليا و محمد إبراهيم ، المطابع 80، المنطقة الصناعية الرابعة، مدينة سادس أكتوبر، ط6، 2005، ص 9.

"إذ روى أبو يوسف في كتاب الخراج أن
في بعض أرض الشام، فقال: ما "شأن هؤلاء"؟ فقيل له: إنّهم أقيمو في الجزية! فكره ذلك! وقال: "هم و ما يعتذرون به؟ قالوا: يقولون: لا نجد؟ قال. دعوهم، ولا تكلفوهم ما لا يطيقون ثمّ أمر بهم فخلى سبيلهم".[1]

و بذلك ضربت العهدة العمرية مثلا واقعيا في سلوك التسامح وقيمه مع أهل الذّمة.

المطلب الثاني: من تجليات مفهوم التسامح في الإسلام

(صحيفة المدينة نموذجا)

في الكتابات الإسلامية القديمة أطلق على هذا النّص عبارة الكتاب و"الصحيفة" أما الدراسات الإسلامية المعاصرة، فقد استعملت عبارة "الوثيقة" و "الدستور"

أما عبارة الكتاب و قد وردت في كتابات ابن إسحاق بقوله: "وكتب رسول الله صلى الله عليه و سلّم كتابا بين المهاجرين و الأنصار، و ادع فيه يهود..."[2]

أمّا عبارة "الدستور" فهي من استعمال المستشرقين و كذا استعملوا عبارة "الوثيقة" كمونتيغمري وات و يفضّل الشيخ محمّد مهدي شمس الدّين استعمال اسم "الصّحيفة".

و قد اختلفت آراء المؤرخين العرب و المستشرقين حول تاريخ وضع الصحيفة، و حول وحدها إلاّ أنّ أغلب الاتفاق إن لم يكن كلّه هو أنّ وضعها كان فور هجرة

---

[1] – من صحيفة المدينة – الباب الثاني، ص 59.
[2] – المرجع نفسه.

الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنوّرة مفاخر الحضارة الإسلامية، و معلما من معالم مجدها السياسي و الإنساني.

إنّ هذا الدستور يهدف بالأساس إلى تنظيم العلاقة بين جميع طوائف وجماعات المدينة و على رأسها المهاجرين و الأنصار و الفصائل اليهودية و غيرهم يتصدّى بمقتضاه المسلمون و اليهود و جميع الفصائل لأي عدوان خارجي على المدينة، وبذلك رسمت "الصحيفة" الإطار العام للحكم في المدينة، أي مرحلة التأسيس، و بإبرام بنودها و بإقرار جميع الفصائل بما فيها- صارت المدينة المنورة دولة وفاقية يرأسها الرسول صلى الله عليه و سلم و صارت المرجعية العليا للشريعة الإسلامية، و صارت كل الحقوق الإنسانية مكفولة و محترمة، كحق حرّية الاعتقاد و ممارسة الشعائر والمساواة و العدل.

وعند قراءتنا لبنود الصحيفة و إلقاء وقفات سريعة على أهم معالمها يمكننا استخلاص المفاهيم و المقولات الأساسية التالية:

أولا: الأمّة الإسلامية فوق القبيلة، البنود (23،12،2)، و بذلك اندمج المسلمون على اختلاف قبائلهم و أنسابهم إلى جماعة الإسلام، فالانتماء للإسلام فوق الانتماء إلى القبيلة أو العائلة و بذلك نقل الرسول صلى الله عليه و سلم العرب من مستوى القبيلة إلى مستوى الأمّة.

ثانيا: القبيلة و العشيرة كإطار للتعاون الأسري الإنساني و التماسك الاجتماعي، وإفراغها من أي مضمون سياسي و من أيّة شخصية إدارية مميّزة، البنود (3 و 11).

ثالثا: القيادة و الرئاسة و المرجعية، حيث نصت الصحيفة على قيادة الرسول صلى الله عليه و سلم و مرجعيته للدولة، البنود (1، 23، 42، 47).

رابعا: المواطنية: اليهود أمّة مع المؤمنين في الا السياسي و لا ينبغي أن نفهم من ذلك التوحّد في الانتماء الديني، ورد في البندين (25 و 31).

خامسا: حماية أهل الذمّة و الأقليات غير المسلمة، و قد جاء في هذا الأصل: "و إنه منه تبعنا من يهود فإنّ له النصر و الأسوة، غير مظلومين و لا متناصر عليهم".

سادسا: أرض الدّولة و حدودها، أو مفهوم السيادة (البندان 39 و 47).

سابعا: الأمن الداخلي (13، 14 ،19، 21، 22، 25، 36 بـــ و 39 و 42).

ثامنا: الأمن الخارجي، البنود (17 و 20 بـــ و 32 و 43 و 44 و45).

"إنّه من خرج آمن و من قعد آمن بالمدينة، إلاّ من ظلم و آثم، و إنّ الله جار لمن برّ واتقى، و محمّد رسول".

تاسعا: الحقوق و الواجبات، البنود (16 و24 و25 و36 و37 و 38 و44 و45).

المسؤولية الشخصية في الجرائم و العقوبات، البنود (21، 37 و 47).

– نصّ ميثاق صحيفة المدينة:

1/ "هذا كتاب من محمّد النبيّ (رسول الله) بين المؤمنين و المسلمين من قريش و(أهل) يثرب و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم".

هذه الفقرة تدلّ على أنّ الرسول صلى الله عليه و سلم هو الذي قرّر و ضع هذه الصحيفة بين المؤمنين و المسلمين من قريش و (أهل) يثرب، و بالتالي فهو الذي يمثّل السّلطة التي قرّرته.

أمّا في القول: "... و من تبعهم فلحق ﺑ

"يعني بهم كلّ من هاجر إلى المدينة من سائر العرب مسلما".

2/ أنّهم أمّة واحدة من دون النّاس: لا يختلف اثنان في كون الأمّة الإسلامية ترتكز على العقيدة الإسلامية و تتميّز بها عن سائر الأمم و هذا البند يعتبر دعوة صريحة وإعلانا واضحا للأساس الإيديولوجي العالمي للدّولة الجديدة... إنّها أمّة الفكرة والعقيدة من دون النّاس يبيّن هذا البند الانتظام الاجتماعي الجديد للمؤمنين والمسلمين (أنّهم أمّة واحدة من دون الناس، تربطها العقيدة و الولاء لله و الاحتكام للشرع لا للعرف، و هي أسس تميّز المسلمين عن غيرهم من اليهود و الحلفاء، فالمجتمع الإسلامي مفتوح على كلّ من يريد الدخول إليه و تقبّل عقيدته.

3/ المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، و هم يفدون غايتهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

و في هذا البند يتبيّن مدى سعي الرسول صلى الله عليه و سلم لتحقيق التكافل الاجتماعي بين المؤمنين على مستوى القبائل و العشائر التي كانت تشكل عصب الحياة الاجتماعية آنذاك من خلال الإبقاء على بعض الأعراف القبلية المتأصّلة في العادات الجاهلية شرط عدم تعارضها مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

4/ و بنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، و كلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

5/ و بنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

6/ و بنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقله بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

7/ و بن جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ وطائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

8/ و بنو النجّار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

9/ و بنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

10/ و بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

11/ و بنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين.

تعبّر مجموعة البنود من 4 إلى 11 عن الأنصار من أهل "يثرب"، الأوس والخزرج، فقد عبّر عن كلّ "مجموعة باسمها الخاص".[1]

من خلال كلّ ما سبق ننتهي إلى أنّ الرفق و التسامح كثيرا ما يؤلّف القلوب النافرة، و الدّعوة إلى السلوك المتسامح بدل الجدل و الصّراع الفكري، هي دعوة

---

[1] – صحيفة المدينة.

* جون لوك (1632- 1704)، فيلسوف انجليزي ولد بمدينة دنجتون ولاية سومرست بانجلترا، من أعماله (نظرية في الدّولة و السلطة و القانون) و (مقال التسامح)، ص 104 من موسوعة الفلاسفة- الدكتور فيصل عباس- دار الفكر العربي، بيروت.

قرآنية تخاطب كلّ مجالات الصّراع في الحياة و تر
بين الإنسان و أخيه الإنسان، إنّها دعوة الله إلى الإنسان في قوله تعالى: "ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك و بينه عداوة كأنّه و ليّ حميم" سورة فصلت الآية 34.

و لّما كانت الأخلاق تتجلى رقّة و حنانا و استيعابا للآخرين فإنّنا نلاحظ أنّ الله تعالى يذكّر نبيّه بالقاعدة الذهبية، التي جعلته داعية ناجحا و مقبولا، و يؤكّد أن حيازته على هذه السّجيّة إنّما هي بفضل الله و توفيقه (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" (سورة آل عمران- الآية 159).

و في هذا الجوّ المفعم بالأخلاق و طيب القلب و العفو، نحدّد علاقتنا بالأشياء والأشخاص، لتكون بأجمعها مشدودة إلى هذه القيم النبيلة، و سائدة في هذا الاتجاه، فالأصل في العلاقة بين بني الإنسان بصرف النظر عن الإيديولوجية والفكرية، هو الرحمة و الإحسان و البرّ و القسط و تجنّب الإيذاء.

الفصل الثالث
تجليات خطاب التسامح في الفلسفة الغربية الحديثة و الفكر المعاصر

المبحث الأول: التسامح في الفلسفة الغربية الحديثة

يجمع أغلب الباحثين بأن عصر التنوير يشكّل نقلة تاريخية حاسمة في تاريخ الحضارة الأوربية، إذ كان الانطلاقة الأولى التي تبلورت فيها المبادئ و الأسس التي لا يزال الغرب يعيش وفقها منذ مائتي سنة و حتى اليوم، و لا يزال الحديث عن الأنوار يثير شهية الباحثين.

إنّ معركة التنوير معركة ضخمة قادها مفكرون و فلاسفة عظماء في أوربا بهدف تحرير بلدانهم و شعوبهم من الأخطاء والترسّبات التراثية و القروسطية الرّاسخة، و قد قامت حركتهم النقدية الغاضبة على هذا التغيير و بشكل راديكالي جذري، ففي حولك الظلمة الفكرية والاستبداد السياسي انطلقت في العواصم الأوربية نداءات فلاسفة الأنوار لتناشد حرّية العقل وتطالب بتجديد الفكر وتحريره من العصبيات بجميع أشكالها مع ضرورة القبول بالآخر المختلف ومحاربة العنف لإحلال التسامح محلّه.

لكلّ ذلك ينبغي أن نطرح جملة من الأسئلة:

كيف واجه فلاسفة الأنوار تراكمات و ترسّبات القرون الوسطى؟

و ما هي الدروس المستفادة و الضرورية التي يتيحها لنا كفاحهم؟

ثمّ كيف تمكّنوا من تعميق مفهوم التسامح و زرعه كبذرة أنتجت حرّية الفكر والاعتقاد و القبول بالآخر المختلف؟

المطلب الأول: مونتيسكيو Montesquieu(1689-1755م)

لقد كان القرن السابع عشر في أوروبا هو عصر الصراعات الكبرى والإنجازات التي وضعت نقطة الإنطلاق لعصر التنوير،ولكنه كان أيضا عصر الملوك. الطغاة والمستبدين كالملك لويس الرابع عشر في فرنسا الذي اشتهر بمقولته" أنا الدولة والدّولة أنا " .

وفي تلك الفترة سيطرت الإيديولوجيا قائمة على أساس أن ثروة البلد تكمن في ما تملكه من معادن نفيسة من ذهب وفضة. بالإضافة إلى تنمية الإنتاج القومي. بواسطة الصناعة، وإعادة تأهيل ما حاربته الكنيسة الكاثوليكية من تجارة إضافة إلى تشجيع قوة الدولة، الوطنية ضد الإقليمية والإمارات المحلية وزادت سيطرة الملوك على المجال السياسي وخنق الحريات، أما القرن الثامن عشر فهو قرن حصاد ثمار الثورة الصناعية في أوروبا الغربية .

وإن الإرهاصات الفكرية والفلسفية التي حدثت في القرن السابع عشر، هي التي مهدت للتطور الفكري للكثير من الأفكار والفلسفات التي ظهرت في القرن الثامن عشر كأفكار فولتير التي سبقتها أفكار ونظريات مونتيسكيو:

الفصل الثالث
تجليات خطاب التسامح في الـ ... الحديثة و الفكر المعاصر

– فكيف نظر مونتيسكيو للتسامح

كان شارل ده مونتيسيكيو Monteskquieu (1689-1755م) يعد بلا منازع، المفكر السياسي الأكثر هيبة ونفودا في دوائر المعارضة البورجوازية في القرن الثامن عشر في فرنسا، كيف لا، وهو مؤلف الكتاب الشهير" روح الشرائع" الذي كان رفاعة رافع الطهطاوي قد عربه مند فجر النهضة العربية الحديثة، والذي يعتبره الفكر البورجوازي الفرنسي مؤسسه.

حيث لعب دورا هاما في نشر الأفكار الدستورية المعتدلة في أوساط الفرنسيين.

لقد كان مونتسكيو المفكر الفرنسي الأول الذي تكلم بقدر كبير من الفهم ومن الحس العلمي، على آليات المجتمع الذي عاش فيه، كما أن رهانه الأساسي كان على الإنسان وحده الذي يخرق القوانين كلها، ويغير باستمرار القوانين التي كان وضعها هو نفسه، لذلك رفض مونتيسكيو جميع أشكال الفكر القائمة على خنق الحريات وكل أشكال التطرق، و فسر أسباب عظمة وانحطاط الإمبراطورية الرومانية هو الاعتدال في الاستهلاك، استهلاك أي شيء من خلال عمله "تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم ".

كما وقد قدم" مونتيسكيو" صورة للمجتمع الفرنسي بكل غراباته من خلال مؤلفه الشهير "الرسائل الفارسية"، والذي ترجم إلى أغلب اللغات الحية، وقد طرح مونتيسكيو مشكلة الدولة والمجتمع في صورتها العامة في الرسائل، والتي تدور حول سكان الكهوف أي من يسميهم بـــ "التروغلوديبين" ومن خلال هذا الشعب الخيالي أوضح مونتيسكيو أن البشر المحرومين من الفضائل المدنية يعجزون عن العيش معا،

وهكذا انقرض "التروغلوديون" الأشرار،في حين يبقى "التروغلوديون" الصالحين الذين لا يعرفون الأنانية وغريزة الملكية، فهم لا يحتاجون إلى الدولة أساسا .

لقد كان "مونتيسكيو" مرتبطا إلى حد كبير بالأرض، وكان مالكا لمساحة كبيرة مزروعة بالكروم، ومع أنه لم يكن محبا للمال كقيمة في حد ذاته،إلا أنه كان يعتبره طريقا إلى الإستقلالية ،من أجل العمل الصحيح للعقل.

لقد كانت كتابات مونتيسكيو تطال مختلف المشارب العلمية والفكرية، وكانت تلقى القبول لأنها كانت صادرة عن شخصية أثبتت صدقيتها مند عمله الكبير الرسائل الفارسية.

وقد ساهم في ذلك الواقع المجتمعي بفرنسا بتلك الفترة(أي بدايات القرن الثامن عشر وبالأحرى بعد وفاة الملك لويس الرابع عشر، الذي عرف كيف وعلى مدى سنوات أسلوبه في الحكم، غير أن ملامح التغيير كانت تلوح بقدر حيله، وتجلى إلى الأفق تغبيرا على صعيد الفكر وتعريف الإنسان بدوره،بل وبدا أن الصفحة ستطوى لتحل محلها صفحة أخرى .

لكن كتابات مونتيسكيو تعبر عن ما يتفاعل داخل مجتمعه، لذلك لم يكن من الفلاسفة أو المفكرين الثوريين فكتب "روح الشرائع" الذي لا يزال مرجعا أساسيا ومستندا ضروريا لفهم التناقضات والعوامل التي تحرك العالم في لحظة معينة والظروف المغذية لسيرورة التاريخ، كما وضح مونتيسكيو-أن السمة الرئيسية التي تحكم علاقات البشر هي التغير المستمر للقوانين التي تحكم علاقاتهم.

حيث لا يوجد قانون يمكن اعتباره النموذج الأوحد الذي يمكن تطبيقه في جميع الظروف–وكان البشر يعيشون نوعا من التبات والسكون فيما يتعلق باللحظة الزمنية التي يعيشوها.

كما يؤكد مونتيسكيو على دور الطبيعة الجغرافية والمناخ في تحديد عادات البشر وقوانينهم، ومع ذلك يبقى فضيلة التسامح الفضيلة الأساسية التي ينبغي للبشر التحلي بها.

فالتسامح الذي نادى به مونتيسكيو مفكر القرن الثامن عشر يمكن أن يكون منارة أو بوصلة تنير طريق البشر. وكتب مونتيسيكيو قائلا"عندما انصرف حيال أمر ما ما أكون مواطنا، وعندما أكتب أكون إنسانا " ويضيف "أنا إنسان قبل أن أكون فرنسيا، ذلك لأنني إنسان بقوة الضرورة ولست فرنسيا إلا بحكم المصادفة".

و تتجه فكرة الحرية لدى مونتيسكيو بالهامش الضيق الذي يسمح به التوازن بين القوانين السائدة والواجبات والحقوق لكن المهم، في جميع الحالات هو المحافظة على التوازن الفكري.

ففي تأليفه لكتابه(روح القوانين) رجع مونتيسكيو إلى عدد ضخم من المؤلفات أهمها: الجمهورية والقوانين لأفلاطون والسياسة لأرسطو، والأمير لميكيافيلي. وكتاب المدينة الخيالية لتوماس مور، وقد قضى مونتيسكيو نصف حياته نحو هذا العمل الذي طبق فيه قول جون لوك حين قال "إن الإنسان يجب عليه أن يفقد نصف وقته لكي يستطيع أن يفيد من النصف الآخر ".

لقد فقد مونتيسكيو بصره كاملا من أجل أن يظهر هذا الكتاب سنة 1748.

وما إن ظهر حتى أثار ضجة واسعة شملت مختلف مناحي فرنسا فانقسم الفلاسفة والمفكرين و رجال الدين بين مؤيد و معارض، وعلى وجه الخصوص ينبغي أن ينظر قليلا في موقف رجال الدين الذين وجهوا للكتاب نقدا لاذعا لما تضمنه من نقاط تتعلق بالدولة والنظم السياسية، والهيئات الطبيعية على نشأة الأديان وهي نقاط تتعارض مع ما ورد في الكتاب المقدس على حد تعبير رجال الدين.

والواقع أن آراء مونتيسكيو قد تميزت بدرجة من الوضوح والدقة لم يعهد هما القرن الثامن عشر، لذلك وضع "روح القوانين" ضمن القائمة السوداء للأعمال أو الكتب الممنوعة والمحرمة قراءاتها (سنة 1751).

لقد عالج مونتيسكيو في القسم النظري من روح القوانين موضوعات مجردة حيث يقول "إن القوانين في أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء، ولكل الموجودات قوانينها بهذا المعنى، فللآلهة قوانينها، وللعالم المادي قوانينه، وللعقول المتعالية على الإنسان وللحيوانات قوانينها وللإنسان قوانينه".

فالقوانين مهما اختلفت أشكالها فإنها لا تتجاوز حدود كونها مجرد علاقات بين قوى متفاعلة يؤثر بعضها في بعض. ويعارض مونتيسكيو الفلاسفة القائلين بخضوع القوانين التي تسود العالم إلى قدرية عمياء، فليس من المنطقي أن تخلق هذه القدرية موجودات مفكرة.

فهناك إذن عقل مبدئي هو الله والقوانين ما هي إلا تجليات للعلاقات القائمة بينه وبين الموجودات المختلفة فيما بينها فعلاقة الله بالكون تتلخص في أنه خلقه وفق قواعد وضعها هو فهو يحفظه ويصونه وفق نفس القوانين التي خلقه بمقتضاها، والعالم المادي تسوده قوانين لا تتغير لأنها أساس وجوده واستمراره.

أما الإنسان فإنه يخضع لنوعين من القوانين النوع الطبيعي وهي القوانين التي سادت في المجتمع الإنساني البدائي، على أساس أن مونتيسكيو كان يعتقد بمرور الإنسان بمرحلة الطبيعة قبل تكوين المجتمعات وهذه الفكرة قال بها أنصار العقد الاجتماعي خاصة الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبس في كتابه (التنين) (Leviathan)، الذي أسس لحق القوة أو ما عرف بالعنف المشروع في الحالة الطبيعية اللانظامية. وهي مرحلة كان الخوف فيها هو سيد المواقف كلها فكل إنسان كان يشعر بأنه أقل من الآخر، وبذلك لم يكن للترعة العدوانية أي وجود، أما النوع الثاني فهو القوانين الوضعية و التي يصنعها الإنسان بعد تكوين المجتمع السياسي و هي تختلف و تتنوع بين ماهو سياسي واجتماعي وما يتعلق بالأمم والقانون المدني.....إلخ.

وبما أن القوانين ليست سوى العلاقات الرابطة بين العقل الأول (الله) والموجودات المختلفة أو الموجودات بعضها ببعض فإن مونتيسكيو قد اتجه إلى البحث في تغير هذه العلاقات من جماعة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر.

غير أن مذهب الحق الطبيعي كان في نظر مونتيسكيو يشكل عائقا أمام تحقيق هدفه إلى اكتشاف قوانين الحياة الإجتماعية فالبشر عندما يخرجون من الحالة الطبيعية فإنهم يتخلون حتما عن استقلالهم الطبيعي.

وبتأسيسهم المجتمع السياسي فإنهم سيقعون حتما تحت سلطان القوانين السياسية، كما يتخلون عن الخيرات الطبيعية ويخضعون أنفسهم للسلطة المدنية أي قوانين الملكية الخاصة، وأن تنوع القوانين وأشكال الحكم يلغي فكرة خضوع أمة معينة لقوانين أمة أخرى فقد تناسبها .

وقد كان تنوع القوانين أهم الأطروحات التي خاضها فكر مونتيسكيو .

فمع أن مونتيسكيو قد أقر بما تضمنه مذهب الحق الطبيعي، إلا أنه عاد ليرفض أمكانية تأسيس نظام شمولي على أساسه.

فالمبادئ العامة ليست معيارا لتقييم القوانين، بل ينبغي الأخذ بعين الاعتبار الظروف الخاصة، لقد تأثر مونتيسكيو بهذه النظرية، ولكن بعد ذلك وجد أنها نظرية ميتافيزيقية لا يؤيدها الواقع لأنها تتعارض مع فكرة الصيرورة ولا تفسر كيف أن فكرة العدل تختلف من مجتمع لآخر، ومن عصر لآخر .

ومن هنا كان رفض مونتيسكيو لفكرة أو نظرية الحق الإلهي التي تقترب نوعا ما من فكرة القضاء والقدر، التي قال بها الجبرية أو القدرية- وقال بها أيضا باروخ سبينوزا وهي الفكرة القائلة بأن كل الظواهر، طبيعية كانت أو إنسانية خاضعة للإرادة الإلهية إضافة إلى أن منهج مونتيسكيو قائم على البحث التجريبي الاستقرائي، لذلك اتجه إلى انتهاج المنهج العلمي لدراسة مشكلة القوانين في أصلها وروحها لقد بدأ مونتيسكيو عن سر ائتلاف القوانين الوضعية معتمدا على القوانين السياسية والمدنية، أما قانون الأمم الذي يسيّر و ينظم علاقاتها فهو ثابت لأنه يرتكز على ركيزتين الأولى ضمان السلام بين الأمم و الثانية ضمان الإستقرار والبقاء لكل أمة.

ولكن ما هي العوامل التي تتوقف عليها هذه القوانين حسب مونتيسكيو؟

إن الأولوية تعود إلى العوامل الفيزيائية فهي المحددة لطابع الأمم وبالتالي لقوانينها، وهي المناخ، الطوبوغرافي والأرض وما يفسر هذه الأولوية للأرض هو كون مونتيسكيو كان-وكما تدل سيرته- مرتبطا إلى حد كبير بالأرض،ويملك مساحات

كبيرة من الأراضي المزروعة بالكروم إلى درجة أنه نسب التحول المطرد للجمهوريات إلى دول إستبدادية بقوله "[1] كما تجري الأنهار لتصب في البحر،كذلك كتب للأنظمة أن تنتهي إلى بحر الاستبداد".

ثم تأتي بعد ذلك العوامل الأخلاقية الفيزيقية لكي تدور حول هدين العاملين الرئيسيين فالقوانين تتعلق تعلقا ضروريا بنوع الحكومة السائدة والمبدأ القائمة عليه كما يولي مونتيسكيو المناخ أهمية خاصة:[2]"إن صح ما يقال من أن صفات الذهن وأهواء القلب تختلف باختلاف المناخات، تحتم أن تكون القوانين متناسبة مع تبيان هذه الأهواء وهذه الصفات ".

أو اختلاف الأديان، لأن ذلك يعود بالفائدة على الحكم، فالتنافس يحثّ المؤمنين على التقيّد بالقوانين المفيدة.

و من جهة أخرى، يعتبر مونتيسيكيو أنّ سلطة رجال الدّين هي السلطة الوسيطة المتعاظمة في ظلّ الملكيات النّزاعة إلى الاستبداد.

لذلك نجد، أنّ كتابات مونتيسيكيو تبدي أهمية واضحة فيما يخصّ التعدّدية الدينية، فكتابات مونتيسيكيو تبدي أهمية متميزة فيما يتعلق بتعدّد الديانات و تأملاته تأخذ في الحسبان، و بصفة عامّة المعتقدات الدينية و بالأخصّ ما كان يقع في فرنسا بين البروتستانت و الكاثوليك، فبرهنته على التسامح ترتكز في رؤيته للمبادئ العامّة حول المبادئ الأساسية للمعتقد الديني، الذي يرى بأنها تأخذ جذورها من الحياة

---

[1]– هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت، لبنان، ط1–تا سبتمبر، 2005، ص 24.
[2]– المرجع نفسه ، ص 36.

الاجتماعية التي تحدّد في نفس الوقت قوانين العمل و رؤيته الليبرالية للمعتقدات الدينية و التي جعلت من رجال الدين أو الكنيسة يظهرون إزاءه نوعا من الحذر و الشك والثناء عند الآخرين الذين كانوا يرون فيه البطل (hero) لمبادئه الرّاشدة (principes majeures) للفكر الديني الحديث و الليبرالي.

إن التطور الفكري لمونتيسكيو، يتميّز بضمير تصاعدي (conscience croissante) لرهانات مركّبة مرتبطة بمسألة تنوّع أو تعدّد الديانات و تطبيق التسامح.

ففي إحدى كتاباته الشبابية، كان مونتيسكيو قريبا من ميكيافيلي خاصّة في مقاربته للعلاقة بين الدّولة و الدين في العصور القديمة عند الرومان الذي كان مستعملا بقوّة كوسيلة للحكم من أجل تقوية الرقابة الاجتماعية و الانضباط العسكري، و من هذا المنظور كان التدين الجماعي يعدّ من أكثر و أهمّ خصوصيات الاعتقاد الديني، و أخيرا انفتاح الرواقية (le stoicisme) والمذاهب الحلولية (les doctrines panthéisme)، جعلوا مفهوم الطبيعة مفارقا (anachronique) و من هنا شاع التسامح في العالم القديم.

ففي كتابه الرسائل الفارسية، أظهر مونتيسكيو بوضوح اهتماما متزايدا بكلّ ما له صلة بالتنوّع الثقافي، ففكرة التسامح مذكورة طوال كتابه، و على المستويات ابتداء بما قاله أوزبك (Ozbek)، كما وقد سجّل مونتيسكيو مظاهر مشتركة بين الإسلام والمسيحية، حيث لاحظ أنّ القول "الرسالة 44-46).

"في أي ديانة نعيش احترام القوانين، محبّة الناس، التقوى في اتجاه الوالدين، و هي بمثابة الأعمال الأولى للديانات".

الفصل الثالث
تجليات خطاب التسامح في الـ
الحديثة و الفكر المعاصر

إن برهنة مونتيسيكيو تتجّه لتضع في المرتبة الثانية الطقوس الخاصّة، العادات والتقاليد الدينية و يضع في المرتبة الأهداف الاجتماعية، التي نجدها في الحياة الدينية بمعنى الحساسية للأهداف العامّة للمعتقد الديني و التي كان لها في المقابل (corollaire) ضرورة إعادة التفكير في لتقليد الطويل فيما يخصّ الخلافات الدينية، من أجل تذكير الأفراد بالقيمة الاجتماعية لأساسية لمعتقداتهم، هذه المقاربة بإمكانها- و بشكل أو بآخر- أن تثير صدى لتقليد القانون الطبيعي و التي أثارها بشكل خاص غروتيوس و بوفندورف Grotius et Pufendorf في محاولة التشييد و تأسيس نظرية في السّلم الاجتماعي و التسامح بتذكير الأفراد بالمبادئ الأساسية للحياة الاجتماعية.

كما تقدّم الرسائل الفارسية براهينا لصالح التسامح و بصورة محجوبة نوعا ما مذكرا بطرد الهيجنوت الفرسيتين في 1685 ففي رسالته 83 (85)، يقدّم دراسة لأوزيك يعالج فيها الإنذار المفروض و الموجّه الأرمنيين الذين يعيشون بفارس المتعلّق بالارتداد و مغادرة الإمبراطورية، مذكّرا و مصرّحا بالنتائج و العواقب الوخيمة المنجرة على هذا النوع من القرارات و التي من ضمنها تدمير طوائف التجار والحرفيين.

مشيرا إلى ضرورة التفكير في الفوائد التي يمكن أن تجنيها الدولة من وراء التعددية الدينية، و من بينها تشجيع نشاط الجماعات الأكثر تهميشا و تقوية الأخلاق لحلّ النزاعات بين الديانات المختلفة، إن اهتمام مونتيسيكيو، يتركز من جديد حول الأهمية الاجتماعية للاعتقادات الدينية و لكن من خلال ديناميكية سوسيولوجية في إطار التنافس على أنّه رجوع إلى المبادئ الأساسية أو إلى غايات مجزوءة.

إن مونتيسيكيو يدافع دائما عن التسامح (و من خلال روح القوانين) متمسّكا بالفكرة القائلة، بأنّ كلّ ديانة عليها الإجابة أو تلبية لحاجات أساسية للأفراد في المجتمع، عندئذ يطوّر مونتيسيكيو دفاعه واضعا عدّة حدود للتسامح.

ففي الكتاب (XXV) و في الفصل لتاسع، كما في الفصل الثالث عشر B يقدّم لنا عدة أهداف و التي من أجلها يكون التسامح سياسة مفضّلة مقابل تعدّد الديانات، فمن الأمور السلبية فرض الإيمان بالقوة، كما أنّ التسامح هو أقرب ما يكون من القيم المسيحية و القيم الأساسية للإنسانية و إلى العدل، ممّا يذكرنا و يحك لنا دفاع جون لوك Jhon Loke (1632- 1704)في (رسالة التسامح).

Tolérance : Rebecca.E.Kingston- traduit par Catherine Rolpilhac-Auger.

كما لاحظ مونتيسيكيو أنّ التسامح مرتبط بروح العصر، و الذي من خلاله نتعرّف أكثر على حقوق الإنسانية.

لكن في الكتاب XXV الفصل العاشر، يلاحظ أنّه إذا كان بإمكان الدّولة السّماح بانتشار الديانات عليها أن لا تأذن بأي ديانة جديدة كانت، لأن الذين يريدون تحويل الآخرين عن ديانتهم إلى ديانة أخرى هم أكثر استعدادا لأن يكونوا هم أنفسهم لا متسامحين، كما يدعو مونتيسيكيو إلى ضرورة تدخّل الدولة في حالة إهمال أو تجاهل الديانات مسؤولياتها الأساسية الاجتماعية، كالاحتياجات و اللوازم الضرورية، الحماية و الحرّية (XXIV) الفصل 19 و يلاحظ أيضا أن ممارسة و تطبيق الديانة، يمكن أن تصبح هي بنفسها فاسدة من قبل كبار المتدينين (les chefs religieux)، مما ينتهي إلى نتائج وخيمة مرعبة.

لكن حتى و أن تسمح بتدخّل الدولة في تنظيم الممارسات الدينية، نجد مونتيسيكيو يضع حدودا لما يمكن أن تقوم به الدولة من مهام، فعلى سبيل المثال نجده لا يسمح بإقرار إجراءات عقابية مدنية تجاه الجرائم المتعلّقة بمذاهب دينية كالكفر، وفي نفس الوقت نجده لا يقترح – و مع اختلافه مع جون لوك- بأن الديانات بأكملها أو التيارات الفكرية، كالإلحاد لا يمكنها أن تكون متسامحة مبدئيا بسبب مضمونها، و في آخر الأمر يصرّح مونتيسيكيو أن الدولة ينبغي أن تكون متسامحة مع الديانات "إذا كانت مؤسّسة، و لكنها لا تسمح بتأسيس ديانة جديدة إذا كانت الدولة راضية بالديانة المؤسّسة قبلا".(XXV.10)

لكن بالنسبة لمونتيسيكيو، فإنّ لتسامح لا يتضمن فقط العلاقات بين الدولة والديانات الموجودة، لكنها تخص أيضا لعلاقات بين هذه الجماعات (groupes).

و يلاحظ في الفصل المعنون بـــ "de la tolerance en fait de religion –
من التسامح بفعل الديانات-" من (XXV.9) "فهو إذن من الضروري أن تقتضي القوانين من هذه الديانات المختلفة، ليس لأنها تعكر على الدولة فحسب و لكن على ألاّ تعكر فيما بينها".

هذا الموضوع طرحه في إحدى الكتابات المتأخرة لمونتيسيكيوLe mémoire sur
Le silence à imposer sur la constitution (OC,T.IX, précedennent intitulé par les éditeurs mémoire, sur la bulle unigenitus)

(مذكرة حول الصمت المفروض على الدستور، المعنون من قبل من طرف لناشرين، مذكرة حول الفقاعية الأوجينيتوس) المحرّرة نحو 1754، ردّا على الأزمة اللاّمتناهية للكنيسة الكاثوليكية الموضوعة من طرف القانون الجنسانوس jansenistes و خاصّة

بمناسبة " رفض (les gacreuent) "، و قد أعلن البابا في 1713 الفقاعية المشهورة ديفيليوس Fameuse bulle unigenitus deifilius) من أجل إدانة كتابات الجينينسيست كينال "le ganséniste quesnel"، لكن هذا الأمر أو قد أزمة طويلة وجدلا حادّا في الكنيسة الإفرنسية gallicane حول دور البابا وسلطة الملك والذين كانوا يدعون بالراضين (Acceptants) و الذين كانوا يدافعون في آن واحد روح التشريع الذي أدان التديّن الجانسيين، و مبدأ السلطة و الحكم المطلق للبابا والملك في تأسيس القانون الديني، و في المقابل "les appellants" (المنادين) عارضوا وأبدوا رفضا جزئيا، حيث أن الرافضين عارضوا السلطة التشريعية الأخيرة لكامل الكنيسة الإفرنسية.بما فيهم الإكليرك و العلمانيين.

حتى و إن كان هذين الوضعين يسمحان بتحديد الجدل العمومي في فرنسا في النصف الأول من القرن، فطوال حياته و في كتاباته، لم يظهر مونتيسكيو و انتماءه وبصورة واضحة إلى جهة دون الأخرى في تعليقاته على الوسائل التي من شأنها أن تقدّم حلاّ وسطا compromis في هذه الأزمة.

لقد طوّر مونتيسكيو نظرية أكثر عمقا حول التسامح:

إن تموقعه غير الواضح، كان مدروسا بالتفصيل في مقدمة الطبعة المتعلقة "بمذكرة حول الصمت" (éd.p.Rétat et c.Maire)، طوّر المبادئ الإفرنسية (golliconisme) الأخلية الشخصية و الساسية، لكنها معتدلة من حيث الشكل بالنسبة لروما، خير وعالم لكنه برغماتي بعيدا أمام "قيمة الناس الصغار" les petites gens و يقصد بهم رجال الدين الجاهلين أمو الجانسيين أو برلمانيو المعارضة" (P. 528).

الفصل الثالث

تجليات خطاب التسامح في الـ
الحديثة و الفكر المعاصر

في بادئ الأمر، ميّز مونتيسيكيو بين التسامح الخارجي و التسامح الداخلي، الذي يذّكرنا بالكتاب (XXV) الفصل التاسع من روح القوانين، أين صرّح قائلا: "حتى بالنسبة لرجال الدين، فإنه يوجد فرق بين التسامح مع ديانة وبين الاعتراف بها".

أمّا بالنسبة للتسامح الخارجي، فإنّه يقول بإرادة التسامح بممارسة دينية مختلفة عن الممارسة الدينية السّائدة.

أما فيما يخص التسامح الداخلي، فإنّه يقول – وفي نفس الوقت- بقبول واستحسان بطقوس و معتقدات مختلفة.

و حسب مونتيسكيو، فإنّ أسس أشكال التسامح مختلفة:

فالأولى لا ترتكز على ضرورة السّلم الاجتماعي و ترفض كل نزاع أو صراع واضح حول مجموعة من المعتقدات ذات الوجود السابق، و في المقابل فيقف مونتيسيكيو عن التسامح الداخلي، الذي يؤدي إلى درجة من القبول بالآخرين و معتقداهم على اعتبارالها كتعبير شرعي لشعور ديني، على ألاّ يعتبر ذلك تأييدا لجميع الديانات "كلّ الناس يعرفون و يدركون بأن الدّيانة الكاثوليكية لا تسمح بأي حال من الأحوال بالتسامح الداخلي بحيث لا يعاني داخلها أي مذهب، لأنّه من حيث مبادئها تعتبر الديانة الوحيدة التي تحمل الخلاص، فهي لا تتسامح مع أيّ مذهب لا يعترف بفكرة الخلاص".[1]

إن التسامح الداخلي لم يكن ليؤسّس دفاعيا عالميا أو شعبيا للتسامح.

[1]- مذكرة حول الصّمت، ص 530.

ففيما يخصّ فرنسا مثلا، إنّه من الضروري إقامة سياسة تسامح قائمة على طلب أدنى حدّ من التسامح الخارجي، فعندما يتميز أمير كاثوليكي بالتسامح الخارجي فكأنّه يقول: "أنا مفوّض من طرف الرّب (dieu) لأحافظ على السّلم في دويلاتي، ومن أجل منع الإجرام، القتل و النهب حتى لا تدمّر الرعية بعضها البعض، و من أجل العيش في هدوء، و عليه يجب أن تكون قوانيني هكذا حتى لا تبتعد عن هذا الموضوع، ضميري يقول لي بألاّ أوافق داخليا، الذين يخالفونني التفكير، غير أنّ ضميري يقول لي أيضا بأنّه توجد حالات أين يكون من واجبي التسامح معها خارجيا".[1]

و من هنا يحث مونتيسيكيو على ضرورة الحفاظ على التقاليد للكنيسة المؤسسية فعليا و التي ينبغي أن تكون في نظره معدّل "contre poid" الملكية، و في نفس الوقت تتجنّب تداعايات القهر الديني، الذي كان في الغالب ينجم عن اتحاد السلطة السياسية ولسلطة الدينية.

فالمؤسسات الملكية الدينية و السياسية – في نظر مونتيسيكيو- بإمكانها أن تلتقي في شخص الملك الكاثوليكي، كما يجب أن تعتبر المبادئ السياسية و الدينية مغايرة لا تسمح بأن تملى من طرف اللاّهوت، لأنها مرغمة على الاستجابة بصورة جوهرية للمبادئ لنوعية الخاصّة و التي من خلالها تأسّست الحكومات، لقد وجد مونتيسيكيو سوابقا للتسامح الخارجي في فرنسا قبل العدول عن منشور نانت (l'édit de nante)، كما هو الشأن في ألمانيا بعد معاهدة "Wast phlue" واست فالي.[2]

[1]- مذكرة الصمت، ص ص 530- 531.
[2]- المرجع نفسه، ص 531.

و حسب برهنة مونتيسيكيو- فإن مثل هذه التصاميم لم تتبع مسؤولين كاثوليك، أقر كثلكة " moin bons cat holiques" فصل الدين عن الدولة لا يؤثر على الإيمان، لأنّهم يستطيعون في أي وقت التفكير في مسألة شرعية المعتقدات المختلفة، و من هنا وحتى تهدأ- و بصفة فعّالة- الجدالات الداخلية في الكنيسة، يذكر مونتيسيكيو بأن التصريح البابوي استلم في فرنسا و يوصي على أن الملك يمنع في المستقبل كل جدال حول موضوع la bulle unigenitus، إنّ ردّ الفعل لمثل هذه السياسة يكون مزدوجا، فمن جهة تقرّر السلطة سلطة الملك، كرئيس للكنيسة الإفرنسية (الغاليكانية) ضدّ مؤيّدي المصالحة .بمعنى الإكليروس الأسفل (le bas éclairage)، الذي كان يزعم أن تكون به الكلمة في القرارات التي لها صلة بالكنيسة، و من جهة أخرى منع كل جدال يجعل فعالية التصريح البابوي بدون جدوى يفقده مصداقيته.

إن برهنة مونتيسيكيو، تجدّد مسألة التسامح كما كان عليه الجدل في القرن 18 نوع من الرهان عند السياسيين و المنظّرين لحق الدولة raison d'état، التي ترى في الدولة مراعاة للسلم الاجتماعي و تدعيما للسلطة في الدولة، فإنّ الحكّام يتقبلون التنوّع الديني و يجتنبون الأخذ في المسائل الدينية، حينما يكون السلم العام مهددا وهذا يقوم على مقاربة عامّة للحياة السياسية، التي انتقدها مونتيسيكيو من خلال مؤلفه (الواجبات).

و فيا يتعلّق بالجوانب الدينية و رأيه الديني حول وحدة الأديان، فإنه أكّد بأنّه لن يدرسها كرجل لاهوت و لكن كرجل سياسة و قانون و أنّه لن يبحث في الأديان، إلاّ .بما يمكنه من استخلاص الحالة المدنية باعتبارها مؤسسات إنسانية، وفق طريقة تفكير وإزاء ذلك فقد أوضح رأيه في رجال الدين (الإكليروس)، فكان وصفه

لهم مقيتا، حيث شبّه الرهبان بالدراويش و شبّه البابا بالساحرة تارة، و الصنم الذي اعتدنا على تارة أخرى، و اعتبر الطقوس فس الحياة في الدنيا و الآخرة، و يخلص كذلك إلى أنّ الأديان تقدر بحسب صلاحها للمجتمع، و بمقدار القيم الخلقية التي تحملها، مادحا في هذا المضمار البروتستانتية مؤكدا أيضا أن النزاعات اللاهوتية سخف و سفه، و أنّ التسامح وحده يمثل القاعدة الرئيسية للعقل الإيجابي، فالشر حسب رأيه ليس في تعدّد الأديان وإنّما في روح عدم التسامح، و في التبشير بدور مهيمن و في هذا المجال، اعتبر الدين الإسلامي أكثر ملائمة لشعوب الشرق، بينما تناسب المسيحية شعوب الغرب لاعتبارات سياسية من جهة، و جغرافية من جهة أخرى.

و في سبيل تحقيق مبدأ المساواة و العدالة في الاستناد على حرية الرأي و حرية الاعتقاد الديني و الملك، فقد دعا مونتيسيكيو إلى حتمية الفصل النسبي بين السلطات التشريعية، التنفيذية و القضائية، حتى لا يتحقق الإفراط في السلطة – و على حدّ تعبير مونتيسيكيو– يجب أن تضع السلطة حدّا للسلطة.

و بهذا فمن الجائز أن نعتبر مونتيسيكيو زعيما لليبرالية بمنهجها المعتمد على الحرية، و نسبية الحقيقة و بمبادئها الداعية إلى إفشاء التسامح و التحرّر من كلّ الأفكار الدينية والسياسية، التي بإمكانها إعاقة العقل و عرقلته عن مساره و عمله، كما يعتبر زعيما للفكر السياسي بما طرحه من آراء سياسية متعلقة بنظام الحكم وأطره، و هو في ذلك لم يبتعد عن توجّهه الليبرالي المعادي لكلّ أشكال الحكم المركزي (الأوتوقراطي) داعيا إلى التوزيع العادل للسلطة بين مختلف القوى المجتمعية.

كما انسجمت مواقفه و نظرياته مع أقرانه من مفكري حركة الأنوار الفرنسية، حيث آمن بالقيمة الحقيقية للأديان لا بطقوسها و شعائرها، بل من خلال فضلها وخيرها على البشرية و بما تزرعه من تسامح في القلوب مؤكّدا أنّ الشر ليس في تعدّد الأديان، و إنما في تفشي روح عدم التسامح، رافضا بذلك مبدأ المعتقد الواحد أحادية المعتقد، انطلاقا من إيمانه بأهمية التأمل قبل إصدار الأحكام المطلقة.

المطلب الثاني: جون لوك و التأسيس المعرفي للتسامح الدّيني

(1704-1632) (Jhon – lock)

لعلّ كلّ قيمة من القيم تولد من رحم واقع و بيئة موضوعية تضافرت في وجودها ظروف مختلفة متفاعلة، و من القيم الإنسانية التي فرضتها عقلانية القرن السابع عشر: قيمة التسامح الديني و هي نظرة فلسفية فسّرت حركة الواقع الأوربي في هذا العصر (ق 17).

لقد كانت النصوص الدينية قبل القرن السابع عشر تمثل القاعدة الأساسية في التفكير لذلك كان الوعي التاريخي الأوربي بمنأى عن العقلانية و بصورة أخرى عن المعرفة الإنسانية.

لذلك سعى جون لوك* – الفيلسوف الانجليزي- و هو أحد فلاسفة التنوير ليس فقط على المستوى الانجليزي بل الأوربي و العالمي أيضا و قد عاش 72 عاما، وكانت كافية لكي يملأ العالم و يسحر الناس بعلمه و نظرياته السياسية و الفلسفية ويعتبر بذلك أهم فيلسوف انجليزي تنويري تفتخر به إنجلترا كما تفتخر بنيوتن.

ذكرنا أنّه سعى إلى تأسيس التسامح الديني على أساس معرفي.

أولا: فكيف أسّس لوك للتسامح الدّيني؟

إنّ التسامح أنواع و لكن ما يهمنا في بحثنا هذا هو التسامح الديني لأنّ فيلسوفنا المذكور قد أسّس له أكثر من غيره، و هذا الأخير يختلف معناه باختلاف المذاهب.

1/ فحسب الكنيسة الكاثوليكية، كان يعترف على أنّه السّماح السّلبي بالشر، فما يتسامح فيه لا ينطوي لا على فضيلة و لا على شرّ مطلق، فهو بذلك ينطوي على الاعتراف بالاستهجان، و كان تسامح تمليه الظروف و ليست العقيدة، لأنّ للظروف السياسية تأثيرها على التسامح و تشترط التسامح مع الأديان الأخرى، تفاديا لشرور أكبر لذلك أكّد "توماس الإكويني"، على ضرورة إحداث التوافق بين الحكومات الإلهية و الحكومات الإنسانية.

لذلك دعا جون لوك إلى ضرورة التمييز بين الدين و السياسة، ضمانا لحق الأفراد في الاختلاف مهما اختلفت الأديان —في المجتمع الواحد، فالتسامح ليس ضدّ الدّين و لا ضدّ العقل، بل هو حلّ عقلاني لتجاوز الصّراع المذهبي.

2/ فالتسامح بين الأديان تجسيد صريح للتسامح الدّيني و لا ينبغي أن ينسب الحق المطلق و الكامل لدين من الأديان فكلّ دين حسن مادام يرضي أتباعه و نزعاهم.

3/ كما أنّه من الضروري الإشارة ؟إلى رأي القائلين بضرورة التكامل بين جميع الأديان، لأن كلّ دين يحوي في طياته نصيبا من الحق.

كما يميز في التسامح الديني بين:

أ/ التسامح الشكلي: المتمثل في احترام شعائر و اعتقادات الأديان المخالفة دون إخضاعها لسيطرة هيئة دينية أو سياسية.

ب/ التسامح الموضوعي: و هو الاعتراف الايجابي بشعائر الأديان الأخرى.

أما من حيث من يتسامح معهم فهم إمّا من أتباع الأديان الأخرى، و أنصار الفرق المختلفة، و أنصار الدين الواحد سواء فيما يتصّل بالعقائد الأساسية فيكون التسامح مع كل الأديان أو مع بعضها دون البعض الآخر و في هذا يذكر الدكتور عبد الرحمان بدوي مثالا عن التسامح مع بعض الأديان دون البعض الآخر، فيقول: "فمثلا في الإسلام: لا تسامح مع الكفّار، و إنّما يكون التسامح مع أهل الكتاب وحدهم (اليهود و النصارى)...".[1]

بعد هذا العرض الموجز لأشكال التسامح ننتقل إلى تأكيد جون لوك على الدور الأساسي للعقل كقاعدة للتسامح الديني وذلك لا يكون إلاّ بإثارة موضوع أو قضية المعرفة الإنسانية، إن لوك ينتقد بل يرفض الآراء القائلة بالأفكار الفطرية على أساس أنّ الخبرات البشرية متعددة لذلك نجده يقول: "لو كان الناس يولدون و في عقولهم أفكار فطرية لتساووا في المعرفة"، فالأجناس البشرية تختلف و تختلف بذلك الأفكار التي يعتقد أنها فطرية.

إنّ لوك اتجه إلى إقامة فلسفة جديدة دفعه إليها انشغاله الكبير بالأسئلة التقليدية المتعلقة بالنفس و الوجود و الألوهية، هذه الفلسفة قامت على المعرفة الإنسانية وأداتها المتمثلة في الفهم البشري و أصبحت نظرية المعرفة لديه تحتل الدرجة الأولى، و هو في هذا يختلف تماما عن ديكارت الذي سيطر الطّابع الميتافيزيقي على فلسفته، التي اشتغلت بموضوعات النفس و خلودها، الألوهية، وجود العالم،...

[1]– جون لوك ، رسالة في التسامح ،.تر: عن اللاتينية عبد الرحمان بدوي مع مقدمة مستفيضة وتعليقات ، دار الغرب الإسلامي، ط1، تا 1988، 5787/ 113 بيروت- لبنان، ص9.

فكلّ ما كان يشغل حيزا كبيرا من اهتمام (جون لوك)، هو المعرفة الإنسانية وكيفية حدوثها للفهم البشري دون الاهتمام بطابعها الفيزيولوجي للذهن، أو في الطبيعة العضوية للإدراك الحسّي تفاديا للوقوع في إشكالية العلاقة بين النفس والجسم، فهو مقتنع أشدّ الاقتناع بالإدراك الحسّي كطريق لبلوغ الذهن جميع معارفه.[1]

و منه اعتبر لوك أن الكشف عن دور العقل كأساس للتسامح الديني لا يكون إلاّ بواسطة المعرفة الإنسانية فالاعتقاد الديني، أو الوحي الإلهي لا يتمّ حسب لوك إلاّ بواسطة القدرات المعرفية من حدس وحس وبرهان، و هدفه من ذلك هو بيان الحدود القصوى للمعرفة البشرية ومنه التمييز بين المعرفة الصادقة و مجرد الرأي والاعتقاد وبذلك يصل الفهم البشري إلى ما يشوب قدراته و يحدّ منها "لذلك يتوقف عن البحث فيه، إذ يبدو اليقين الحقيقي والمطلق بعيد المنال، بعدنا على الماهية الحقيقية للوجود المادّي و الروحي و الإلهي.

فالمعرفة الميتافيزيقية غامضة في نظر لوك، لأنّها لا تعتمد على أي مصدر تجريبي فهي غامضة لأنّها تتجاوز نطاق الخبرة التجريبية.

و متى أصبحت الحقيقة المطلقة في غير إمكانية القدرات المعرفية و تتجاوز قدرة الأفراد، فإن التخلي عن التعصّب و الأخذ بالتسامح لازم معرفيا.

و بالقياس على ما سبق يرفض جون لوك الأفكار الفطرية كأساس للمعرفة الإلهية و يتخذ من الوحي الأصلي مصدرا للمعرفة الدينية و يعزى ذلك إلى كون الفطرية قضاء على الدّين و الشاهد على ذلك الإلحاد.

---

[1] - http : // dk. Arabsgate.com/ index, php.

كما أنّ الفطرية لا تميّز في الحديث بين وجود الموجود و بين ماهيته، و يميز لوك بين الوحي الأصلي و هو ذلك الجزء من الحقيقة في متناول ملكاتنا الطبيعية بينما الوحي التقليدي فهو انطباع الحقائق على عقل الإنسان.

و من هذا المنطلق ينتهي لوك إلى أن حقيقة يدركها العقل بواسطة الوحي هي حقيقة انسانية كما ألآن الوحي الإلهي لا يناقض العقل، فالمطلق عند لوك – و كما سبق ذكره– مستحيل معرفيا لذلك، فإنّ التسامح الديني و لازما لزوما تفرضه الضرورة العقلية لذلك فإن تجاوز هذه الضرورة يعتبر خرقا للضوابط و الحدود و فيها إدعاء لبلوغ الحقيقة المطلقة على نمو ما ينقل علماء اللاّهوت أو أهل الحمية فيفضح المجال للخيال والخرافة و كل أشكال التعصب و الحمية. لذلك يقول لوك: "العقل هو سند الاختلاف"[1] .

فلو وقفنا للعضة و العبرة عند الحروب الدينية التي عرفها القرن السادس عشر الميلادي مثل الحروب للأهلية التي زعزعت كيان الاستقرار الاجتماعي و السياسي، نجد أنّ الاستبداد باسم الدّين المدعوم بقوّة الكنيسة، فكانت أوضاع أوروبا تنزل إلى الحضيض شيئا فشيئا حتى برز إلى الساحة الفكرية والسياسية مجموعة من المفكرين أمثال جون لوك — محور بحثنا هذا– إلى جانبه ج ج روسو، مونسيكيو و من بعدهم فولتير الذين تفاعلوا و تمكّنوا من نشر أفكارهم والخروج بالمجتمع الغربي من الطائفية المستبّدة إلى عقلانية الحوار لذلك نجد لوك من كبار الفلاسفة المدافعين عن التسامح الديني بين المسيحيين.

---

[1] – فريال حسن خليفة ، الفلسفة، التسامح و البيئة، مكتبة مدبولي 6 ميدان طلعت حرب، القاهرة، ط1، 2006 ، ص54.

يقول: "المختلفين في مللهم، في وجه تعصّب الكنيسة وتجبرها في كتابه (الدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس، و لا من أجل الحصول على سلطة الكنيسة، و لا من أجل ممارسة القهر، و لكن من أجل تنظيم حياة البشر،... و إذا زعم إنسان أنّه ينبغي استخدام السّيف و النار لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، و الانتماء إلى عبادات و طقوس معينة بغض النظر عن الجانب الأخلاقي.

و إذا حاول أي إنسان أن يحوّل الآخرين إلى عقيدته أو لأن يجبرهم على الاعتراف بما لا يؤمنون به بدعوى أن عقيدتهم كاذبة، المؤكّد أن هذا الإنسان ينشد تجمّعا ضخما يشاركه نفس العقيدة، و لكن أن يكون بقصده تأسيس كنيسة مسيحية حقيقية، فهذا ما لا يصدقه عقل..."[1]

"فالاعتقاد بالمبادئ النظرية لا يمكن تحقيقه بقوة القانون و السّيف، فالحقيقة عند لوك لا نور لها إلاّ بنور الاقتناع العقلي و قوة الدين الحق كامنة في باطن الإنسان، و ما من دور لأي عبادة خارجية تقوم بها إذا لم يكن ذلك عن اقتناع عقلي خالص".[2]

فكل اعتقاد ديني يعتبر محدودا و يتجاوز قدراتنا المعرفية و لذلك، فإنّ التعدّد والاختلاف يغيّب الأمن والسّلام إذا لم يكن التسامح متبادلا بين الأفراد و المؤسسات

---

[1] – جون لوك ، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة– طبعة مكتبة الإسكندرية– 1999م.
http:// www.alwatan.

[2] – الفلسفة و البيئة، د: فريال حسن خليفة، ص 54، ط1، مكتبة مدبولي، 6 ميدان طلعت حرب– القاهرة، مكتب النصر للجمع التصويري– القاهرة.

- www.mad bouly books. Com
info@ mad bouly books. Com

والكنائس، "لأنّه إذا كان معتقد أي كنيسة هو الدين الصحيح و المنقذ للبشر، فما الدين الذي يمكن اعتباره خطأ و زائفا؟".[1]

و في كتابه "رسالة في التسامح" يترع جون لوك عن الحاكم صفة الأمر المطلق، ويحصر سلطاته و يقيّدها، حيث يري أنّه لا ينبغي له أن يتدخّل إلاّ في ما يحققه ويضمن السّلام المدني، و عليه أن يمنح الناس حرية الاعتقاد لأنّ الدّين أمر خاص بالفرد و حده، و هي علاقة بينه و بين الله، فينبغي أن نفهم من ذلك إذن أن الاختلاف و التعدد حق مشروع عقليا أو معرفيا يلزمنا بالتسامح لذلك أرجع لوك الكثير من المشكلات السياسية إلى التعصّب الناشئ عن الخلط الفاضح بين الدين والسياسة.

و بالتالي غياب التسامح لذلك نجده يلتحم مع الرأي القائل بحرّية اختيار الفرد طريقه إلى السّماء، فالصّراع المذهبي يزرع بذور الشقاق و الانقسام داخل المجتمع ويحمل بين طياته بوادر هلاكه.

"إن اختصاص الحاكم يقتصر فقط على هذه الخيرات المدنية، و أن حقوق وسلطة السلطة المدنية تنحصر في المحافظة على تلك الخيرات و تنميتها خصوصا دون غيرها، و لا ينبغي أو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى نجاة النفوس".[2]

و انطلاقا من هذا أسّس لوك دعوة صريحة إلى ضرورة الفصل بين الدين والدولة.

---

[1]- نفس المرجع السابق.

[2]- جون لوك، (رسالة في التسامح)، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1988، ص 70، بيروت- لبنان، ص ب 113/5787.

الفصل الثالث

تجليات خطاب التسامح في الـ
الحديثة و الفكر المعاصر

العلمانية سبيل للحفاظ على التعددية الدينية و إرساء دعائم التسامح في المجتمع

دفاعا عن حقوق الأفراد في الاعتقاد و ممارسة حرية الاختلاف نتجت ضرورة الدفاع عن التعددية الدينية الأمر الذي جعل لوك يميّز بين عمل الكنيسة و عمل الدولة السياسية و الغاية من وجود كل منهما حتى لا يقع التعدّي على حقوق الأفراد تحت لواء الدين.

الفصل الثالث
تجليات خطاب التسامح في الـ... الحديثة و الفكر المعاصر

1/ حدود عمل السلطة السياسية:

يرسم جون لوك خطّا فاصلا بين السياسة و الدين بين الدولة، التي تهتم بالدنيا والشؤون السياسية، الاقتصادية و الاجتماعية للمواطن، و الدين الذي يهتم بالآخرة، ونجده في ذلك يشترك مع سبينوزا (spinoza) (1632 -1688) في الكثير من الآراء.

و في هذا يمكننا أن نعقد مقارنة بسيطة بين جون لوك والفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا الذي يشترك معه في الكثير من الآراء خاصّة تلك المتعلقة بحريّة الرأي التي تعتبر طريقا إلى بيان حدود السلطة السياسية و الدعوة إلى الفصل بين السياسة والدين، فكل إنسان في نظر سبينوزا حرّ في أن يؤمن بما يشاء، و أن يكيّف إيمانه حسب معتقداته و آرائه كما يريد. و عليه إلاّ يمنع الآخرين من أن يكونوا كذلك، فهناك فرق بين الإيمان والعقل، "لذلك يجب على السلطات العامة ألا تتدخل في الحريات الفردية، وألاّ يتعرض أمن الدولة للخطر، فهذا هو الحق الطبيعي للفرد... وتنشأ الفتن بتدخل الدولة بقوانينها في الأمور النظرية، و تنتصر لبعض العقائد، وتعادي البعض الآخر..."[1]

فمن الضروري حماية حرية الرأي حسب سبينوزا، فهي شرط الاجتماع الإنساني، لضمان الأمن و السلام في الدولة و الدولة ترعى هذه الحرية و لا تقضي عليها، لذلك قال لوك في "رسالة في التسامح": "إنّ رعاية النفوس لا يمكن أن تكون من اختصاص الحاكم المدني، لأن كلّ سلطة تقوم على الإكراه.

---

1 - سبينوزا Spinoza ، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة عبد الرحمن بدوي.

أمّا الدين الحق المنجّي فيقوم على الإيمان الباطن في النفس، ... و إنّ من طبيعة العقل الإنساني أنّه لا يمكن إكراهه بواسطة أيّة قوّة خارجية".[1]

لذلك يدعو لوك الدولة السياسية إلى التسامح مع كل مختلف في العقيدة، فمهما يكن من أمر فإن لوك، ألّح على أن تتمتّع بالحرية الكاملة في إنجلترا كل المذاهب المسيحية فيما عدا الكثلكة، و لذلك كتب مقالا عن التسامح في 1666 وعندما رحل إلى هولندا 1683 وجد من حرية العبادة أكثر مما كان في إنجلترا و لعلّ قراءته عن هجرة الهيجونوت، و هم فئة الأقلية الضئيلة من البروتستانت في وسط أغلبية كاثولوكية عظيمة و كان تاريخهم حافلا بالاضطهادات و المذابح التي من أشهرها سانت برتلمو في 24 أغسطس 1572.

فكتب لوك رسالة باللاتينية 1689، تحت عنوان "رسالة في التسامح" وترجمت إلى الإنجليزية قبل نهاية العام و رفضها أساتذة أكسفورد، لكن دافع عنها لوك، و هو في إنجلترا فكتب بذلك رسالة ثانية وثالثة عن التسامح 1690–1692 إلاّ أنّ قانون التسامح الذي صدر سنة 1689 لم يحقق من مقترحات لوك إلاّ القليل ذلك أن القانون حظر تولي الشؤون العامة على المخالفين و استبعد الكاثوليك و اليهود والوثنيين و قد أتى لوك باستثناءات أيضا اعتبر الملحدين غير أهل بها.

كما و قد اعترف لوك بحق السلطة في التصدي و مواجهة كلّ ما من شأنه العمل على التخريب في الدولة و نشر التزاع فيها، و لكن في نفس الوقت يرفض أن يسيطر الحاكم على نفوس البشر، مما ينتج عنه الاضطهاد و العنف بسبب شهوة السلطان والسيطرة و الحقد المقنّع في ثياب الغيرة.

[1] – رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ص 71.

فرعاية النفوس ليست لا من اختصاص الحاكم المدني و لا أي إنسان آخر، فالله لم يكلفه بهذه المهمة، فرعاية النفوس يجب أن تفصل عن عمل السلطة، "فالعناية بروح كلّ إنسان إنّما تخصّه هو نفسه و تترك لشخصه"[1]، فليس للحاكم أي سلطة على العقيدة أو العبادة بقوة القوانين، و الحكومة غير قادرة على فعل أي شيء في مجال العقيدة و الطريق إلى السماء.

كما حدّد جون لوك عمل الكنيسة مؤكّدا على أنّ هذه الأخيرة مجتمع حرّ يدخله البشر بكلّ حريّة، و الكنيسة ليست بحاجة إلى قوة السيف الذي يأتي به الحاكم، و ليست هناك علاقة بين وجود الكنيسة و وجود الحاكم فهي لا تفقد أي حق من حقوقها بذهاب الحاكم و ذلك هو الحق الأساسي و الثابت القاضي بإبعاد كلّ مخالف و كلّ متعدي على قواعد و قوانين الكنيسة، و أن انضمام أعضاء جدد إلى الكنيسة يلغي أي سلطة للكنيسة على أولئك الذين لم ينضموا إليها و لا حق على الموضوعات الدنيوية، وكل من يظهر أي مخالف للكنيسة لا يمكن أن تعاقبه الكنيسة لأن العقاب وظيفة و من وظائف مؤسسات الدولة لذلك دعا (لوك) إلى ضرورة الفصل بين المجتمع السياسي والكنيسة لذلك يقول لوك: "لا يستطيع أي إنسان مهما كانت وظيفته الدينية أن يحرم إنسانا آخر من حريته أو خيراته الدنيوية بسبب الاختلاف بينهما في الدين، فذلك ليس مباحا للكنيسة ولا لأي عضو من أعضائها"[2].

[1]– فريال حسن خليفة، الفلسفة، التسامح و البيئة، ط1، تا 2006، مكتب مدبولي، ميدان طلعت حرب، القاهرة، ص57.

http:// www.marefa.org/index.php/%.

[2]– فريال حسن، المرجع السابق، ص 61.

و بهذا يشير لوك إليه أن يحلل السلطة المدنية يتوقف عند حدود المصالح المدنية و لا مجال لتدخل السلطة الدينية في شؤوها لذلك فإنه من الضروري إبعاد أي تدخل وتأثير للعقيدة المسيحية على القوانين المدنية والدولة، الحقيقة حسب لوك هي تلك التي تجعل مهمة الحفاظ على كافة الحقوق لأفرادها بما فيها حرية العقيدة في أولوية أولوياتها، فعلى السلطة السياسية إذن السماح بكل أنواع العبادات وتحرير الإنسان من كلّ ألوان الاضطهاد و القهر السياسي والاجتماعي و الفكري باسم الدين.

و التسامح هنا غير محدود بديانة معيّنة و مادامت الحقيقة المطلقة ليست حكرا أو ملكا لديانة دون غيرها.

و ما تقدم ذكره يتيح لنا القول أنّ الليبرالية قد انبثقت فلسفيا من مؤلفات جون لوك بالذات و إن العلمانية تجد فيه أبرز أعلامها.

فقد كانت نظريات لوك السياسية تلخيصا للواقع الفعلي لإنجلترا في ذلك الوقت، لذلك فإن نظرياته أحدثت تغييرا كبيرا و ضخما، و لم يتوقف تأثيرها على إنجلترا فحسب بل تجاوزها إلى نطاق آخر إذ أحدثت تغييرات ثورية ضخمة في أمريكا وفرنسا، حيث أصبحت ليبرالية لوك هي المثل الأعلى القومي في أمريكا وظلّت تمارس دون أن يطرأ عليها أي تغيير، و من الغريب ارتباط نجاح لوك بالانتصار الكاسح الذي حققه نيوتن في فيزياءه التي قضت بصورة نهائية على سلطة أرسطو، حيث أسّس لنبذ حق الملوك الإلهي، و إقامة نظرية جديدة للدّولة و على أساس قانون الطبيعة الذي قال به المدرسيون.

و تتجلى علمية هذه الجهود من خلال تأثيراتها على بعض الأحداث السياسية كصيغة إعلان الاستقلال الأمريكي، و حينما عدّل فرانكلين عبارة جيفرسون التي

كانت تقول: "إنّنا نؤمن بأن هذه الحقائق مقدسّة لا سبيل إلى إنكارها"[1]، فاستعاض عن التعبير "مقدّسة لا سبيل إلى إنكارها بالتعبير" واضحة بذاتها.

و على الرّغم من أنّ لوك لم يكن من أعمق المفكرين أو من أكثرهم أصالة، فإن أعماله قد مارست، و بالأحرى قد تركت أثرها على نهج الفلاسفة و حتى السياسة خاصّة أمريكا الشمالية و فرنسا، فرنسا التي ظهر فيها فيلسوف تنويري آخر ليلقّن أوربا دروسا في التسامح.

المطلب الثالث: فولتير و محاربة التعصّب و الإكراه في الدّين

يعتبر فولتيرVoltaire (1694-1794) من أهمّ الفلاسفة الذين اقترنت أسماؤهم بالدعوة إلى التسامح فهو الذي قال: "إنّي أخالفك رأيك و لكنّي أدافع حتى الموت عن حقّك في إبدائه"فقد تجاوز هذا الفيلسوف الفرنسي من حيث الحجم والشهرة النطاق الفرنسي، و وصلت أصداؤه إلى مختلف مناحي القارّة الأوربية.

فقد بلغ به الأمر معاملة الملوك النّد للنّد ومراسلتهم، فقد كان صديقا لفريديريك الثاني، ملك بروسيا أي ألمانيا في ذلك العصر وهو الملقّب بفريديريك الكبير أو المستبّد المستنير لتشجيعه الفلسفة و العلوم في عصره، وقد عاش فولتير في كنف فريديريك ما يزيد عن ثلاث سنوات بين كونه معزّزا من جهة ومراقبا مشتبها فيه من جهة أخرى.

لعل الهدف الوحيد من وراء صداقة فولتير للملك فريديريك هذا محاربة التراث التقليدي و رجال الدين و نشر فكر التنوير في كل ناحية لأنّ الأصولية المسيحية

[1]- برتراندراسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة و المعاصرة، الجزء الثاني، تر: فؤاد زكرياء، ص 89.

كانت لا تزال مهيمنة على الوعي القومي الفرنسي من أقصاه حتى منتصف القرن الثامن عشر ولا يمكن لأحد تصوّر أن بنيانها الضخم و الثابت سينهار بفعل الضربات الفلسفية ليزول و ينهار نهائيا.

و رغم كل ما تعرضت له في الثلث الأخير من القرن السابع عشر إلاّ أنّها ظلّت صامدة شاهرة سيف الرقابة على كل مخالف أو كلّ من تحدّثه نفسه بالانحراف، فتهمة الزندقة حاضرة في كل وقت حجّة للقضاء على كل مخالف:

غير أنّ كتابات الفلاسفة كانت واقفة مترصّدة لكلّ استبداد سياسي أو ديني مطلق، و على الرغم من كونها كتابات غير منشورة تحت أسماء أصحابها خوفا من الاضطهاد، لأن مثقفي أوربا في ذلك الوقت كانوا مهدّدين في كلّ لحظة بحياتهم أو مراقبة كتاباتهم باستمرار.

حيث كانوا يعيشون حربا متواصلة مع السلطة و مع الكنيسة المسيحية بشكل خاصّ، و من رحم هذه الحروب السرية خرجت الحريات الحديثة، فهي لم تقدمها لهم على طبق من ذهب بل انتزعت بعد نضال طويل و مرير.

– فما هي المهمة التي نذر فولتير حياته لها؟

لقد كانت الكنيسة العدوّ الحقيقي في نظر فولتير، لذلك احتلت حربه على الأباطيل و الخرافات، و الأحكام المسبقة المرتبطة بالدين و التي لخصّها فولتير في عبارة واحدة هي (الوحش الضّاري)، احتلت مرتبة الصدارة في صراعه وكفاحه الفكري الجديد، حيث كان ينفق كلّ جهده و وقته لمواجهة الكنيسة.

الفصل الثالث
تجليات خطاب التسامح في الـ
الحديثة و الفكر المعاصر

قام بتحليل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي و بعقد مقارنات فيما بينها، كما كشف تناقضات هذا المذهب و جرائم محاكم التفتيش، الحروب الدينية، لذلك كان كتابه (دراسة حول التسامح) كما يقول الدكتور هاشم صالح: "هو بمثابة مرافعة فكرية فلسفية ضدّ اللاّتسامح أو التعصّب..."[1].

لذلك اقترن التسامح عند فولتير بحرية العقيدة، حيث ندّد باضطهاد الإنسان للإنسان بسبب الاختلاف في العقيدة و هو نفس الأمر الذي ندّد به (سبينوزا) في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة)، فبحكم يهوديته، كان سبينوزا أعنف منتقدي الكنيسة.

فقد طبّق المنهج العقلي على الكتاب المقدّس نفسه، ووضع الأسس التي قامت عليها مدرسة النقد التاريخي التي تقتضي دراسة الكتب الدينية بنفس الطريقة التي تدرس بها الأسانيد التاريخية باعتبارها تراثا بشريا لا وحيا و لا إلهيا.

كما ذهب لوك إلى أبعد من ذلك، إذ طالب بإخضاع الوحي للعقل عند التعارض قائلا: "من استبعد العقل ليفسح للوحي مجالا فقد أطفأ نور كليهما، وكان مثله كمثل من يقنع إنسانا بأن يفقأ عينيه ويستعيض عنهما بنور خافت يتلقاه بواسطة المرقب من نجم سحيق"، لذلك دعا إلى التسامح الديني كمبدأ جديد على الحياة الأوربية.

لقد نهض فولتير بكلّ قوته، و كغيره من فلاسفة التنوير الأوربي، ضدّ اللاهوت المرعب و الإعتباطي، الذي كان سببا في الحروب المذهبية التي اندلعت في كل أنحاء أوربا في القرنين السادس عشر و التاسع عشر، نهض فولتير ضدّ فكرة الخطيئة التي

---

[1] – هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الفكر اللبناني للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، 2005، ص6.

تدين الإنسان حتى قبل ولادته، يقسو قسوة شديدة على الدين المسيحي، ويقول عنه مؤرّخه (أندري كرسيون): "لا يمكن الاعتقاد بالأساطير المسيحية وعقائدها، فالدّين المسيحي نسيج من السخافات و الكذب، و لا يمكن أن يدافع عن نفسه إلاّ أبقى العا لم في البلاهة المقدسة"[1]

لذلك انصرف فولتير إلى تحرير العقول من الخضوع لمعتقداتها و التوجه للفهم الصحيح للكون بواسطة تحكيم العقل، فهو يقول عن الله: "لقد صوروك كطاغية، وأنا أبحث فيك عن أب رحيم، أنا لست مسيحيا، و لكن لكي أحبّك بشكل أفضل..."[2].

و في موقفه المعارض للكنيسة يلتقي فولتير بالفيلسوف الهولندي سبينوزا، حينما أخضع الكتاب المقدس للنقد التاريخي، إذ يقول:"... حرية الفكر لا تمثل خطرا على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إنّ القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها".[3]

لقد بذل فولتير كل ما في وسعه ليحدّ من سلطة الكنيسة الكاثوليكية وبصورة أخرى، فإنّ فولتير كان يريد أن يحلّ حزب الفلاسفة محلّ حزب الكهنة و الأصوليين في قصور السلطة و على رأس المؤسسات الرسمية للدولة، و بذلك كانت القطيعة مع عقلية القرون الوسطى الكهنوتية الإقطاعية إلى عقلية العصور الحديثة العلمانية

[1] – أندري كريسون، فولتير حياته آثاره، فلسفته، منشورات عويدات ، باريس ، تر: الدكتور صباح محي الدين، ط2، 1974، ص 52- 53.

[2] – مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح، رابطة العقلانيين العرب، دار الطليعة للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، سبتمبر 2005، ص 225- 262.

[3] – باروخ سبينوزا ـــرسالة في اللاهوت و السياسة، ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مراجعة فؤاد زكرياء، تقديم حسن حنفي ، ط1، 2005، ص 13.

الديمقراطية، لقد كان الرأس المدبر وحجر الأساس لحزب الفلاسفة أو حزب التنوير، و كان يعتقد أن التنوير سوف ينتشر شيئا فشيئا ليشمل كل المجالات وكل القضايا، والعقول، و بذلك يتم التخلص من "الوحش الضاري"، الذي كان يشكل عقبته الأولى، و عدوه الأوّل، و ليس غريبا أنّ نيتشه قد أهداه كتابه المعروف (فيما وراء الخير و الشر)، قائلا: "إلى فولتير أحد كبار محرّري الروح البشرية".

و لم يكن فولتير ليدّخر أي جهد للتدخل في قضايا عصره خاصّة تلك المتعلقة بالاضطهاد الديني.

و كما كانت الضجّة التي أحدثها و شغل بها فرنسا كلّها، و هي تلك المعروفة بقضية (ج كالاس)، الذي انتحر ابنه (مارك أنطوان) في مدينة تولوز بتاريخ 9 مارس 1762 و هو من عائلة بروتستانتية. لكن الاتهام وجّه لوالده لأنّه ارتدّ عن البروتستانتية و أراد اعتناق الكاثوليكية، و الجدير بالذكر أن الفرنسيين في ذلك الوقت كانوا شديدي التعلّق بالخرافات (Superstition)، فثار الرأي الفرنسي العام في مدينة تولوز و طالب بمحاكمة الرجل أو إعدامه فورا، فأصدر القضاء حكما بتعذيبه على الدّولاب وكسر عظامه ليعترف بجريمة لم يرتكبها، و بنفس الطريقة الوحشية التي عرفتها محاكم التفتيش تمّ إنهاء حياته.

و أصبح (مارك أنطوان كالاس) في الخيال الفرنسي قديسا يستجدونه بالدّعاء ويصلون عند قبره، و بعضهم يطلب إليه المعجزات و يذكر (فولتير) في كتابه (رسالة في التسامح)، أن شابا فقد عقله بعد صلوات و دعوات طويلة عند قبره، و لم يتمكن من الحصول على أيّة معجزة.

الفصل الثالث

تجليات خطاب التسامح في الـ
الحديثة و الفكر المعاصر

لقد كانت سنة 1762 السنة التي يحتفل بها سكان تولوز بذكرى مصرع 4000 من الهيجنوت، و قد اعتبروا أنّ العناية الإلهية (La providence) قد بعثت لهم بمن سيضحون به في ذلك اليوم و كان (جون كالاس) و الذي كانت عقوبته أكبر زخرفة لذلك الاحتفال. و هذا الموقف المتعصّب أدّى بهم إلى تهديد (بيير كالاس piere) الابن في زنزانته بالعقاب ما لم يرتد عن دينه البروتستانتي، إذ أغلق عليه في دير و أجبر على أداء وجبات الكاثوليك هذه الحادثة المريعة تعتبر دليلا واضحا على اللاتسامح الذي ساد فرنسا في تلك الفترة و دليل أيضا على التعصّب الطائفي المتجذّر في الأصولية المتعصّبة آنذاك التي خانت جوهر الدين أو رسالته الأولى، لذلك قال فولتير في ما معناه: "إنه لمن مصلحة النوع الإنساني امتحان ما إذا كانت الديانة خيرة أو بربرية همجية".[1]

« Il est de l'intérêt du genre humain d'examiner si la religion doit être charitable ou barbare ».

و بعد فترة ليست بالطويلة ارتكبت الأصولية الكاثوليكية جريمة أخرى لا تقل فضاعة عن السابقة و هي حادثة الشاب (جان فرانسوا لوفيفر) الملقب بالفارس دولابار، الذي تركزت عليه الأنظار و ألصقت به تهمة بتر أحد أضلاع الصليب الخشبي و اعتبر ذلك نيلا من المقدسات المسيحية و هو صليب المسيح و أمام الصليب المشوه ألقى المطران موعظة دينية قال فيها: "إنّ الذين ارتكبوا هذا العمل يستحقون العذاب الأليم في الحياة الدنيا، و القصاص الأبدي في الدّار الآخرة".[2]

---

[1]- من رسالة في التسامح، Traiter sur la tolérance (Voltaire) ص 6.

[2]- من كتاب مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، سبتمبر 2005، ص 217.

و رغم براءة ذلك الشاب إلاّ أنه تمّ تزوير الاتهام و طالبوا بحرقه باعتبار وجوده تدنيس للطهارة المسيحية.

أصيب فولتير بالهلع لروع الحادثة خاصّة و أنه كان و كما ادّعى الأصوليون مفسد الشباب نظرا لوجود قاموسه الفلسفي في غرفة الشاب (جون فرانسوا لوفيفر)، هذه التهمة التي سبق و أن كلفت سقراط قبله حياته، لكن حقيقة الأمر لم تكن كذلك حيث أنّ الوسط المتزمت و الأصولي المتعصّب كان قد جعل فلاسفة التنوير – و لاسيما فولتير– نصب أعينهم خاصّة و أنّ أفكارهم أخذت في الانتشار المتزايد في أوساط الطبقات المثقفة، يذكر فولتير كتابه (رسالة في التسامح) – .

و في معناه "أن التعصب حق همجي سخيف و فضيع و هو قانون النمور التي تفترس لتأكل، و نحن نتقاتل لإبادة بعضنا البعض من أجل السّلب، فهناك فرق بين الغريزة و الهمجية الحيوانية، و بين قانون البشرية الذي ينبغي أن يستند إلى أحكام العقل، هذا و قد قدّم فولتير أمثلة عن شعوب عرفت التسامح بشكل واضح كالهنود، الفرس و التاتار،...

إذ نجده يقول في الفصل الثامن من نفس الكتاب في ما معناه: "...إن الرّومان القدماء، كانوا متسامحين، إذ لا نجد رجلا واحدا اضطهد بسبب آرائه أو مشاعره، فشيشرون كان يشكّ في كل شيء، الوكريس تنكّر لكلّ شيء و لا أحد لامهم « Pliné » بدأ كتابه بالتنكر للإله، شيشرون قال عن جهنّم: "لا يوجد مجنون أو مغفل ليؤمن بها".[1]

« non.est anus tam exors quae credat »

[1] – من رسالة التسامح، (المرجع السابق لفولتير)، ص 14.

الفصل الثالث
تجليات خطاب التسامح في الـ... الحديثة و الفكر المعاصر

- فولتير: التنوير و العقلانية في مواجهة الأصولية:

أولا: دور الفلسفة و الفلاسفة في إنارة العقل الأوربي و نشر مبدأ التسامح:

بعد حادثة جون كالاس لم تعد أرض فرنسا آمنة على أساس أن فولتير كان في تطور الأصولية الرأس المدبّر للتمرّد و أشكال العصيان على الكنيسة، خاصة الحركة الجانسينية (Jansènisme) نسبة إلى جانسبينوس الذي كان يقول بالجبر و عدم الاختيار و الذي اتسم مذهبه بالتصلّب العقائدي و الصّرامة الأخلاقية المتشدّدة و هي الحركة الأكثر تعصّبا و تزمّتا داخل المسيحية الكاثوليكية و كان شيخ الفلاسفة فولتير، يخشى هذه الحركة أشدّ الخشية، ممّا دفعه إلى الهروب إلى البروتستانتيين في الحدود الفاصلة بين فرنسا و سويسرا ليتمكن بعقله الثاقب استيعاب كل ما يجري هنا و هناك فحجب نفسه عن الأنظار حتى تهدأ النفوس و لكن فكره لم يبق ساكنا و هو المدعو إلى خوض معركة ضدّ المسيحيين المتعصبين، و هي معركة اندلعت على المكشوف بين فلاسفة التنوير و بين زعماء الأصولية المسيحية، و كانت معركة ضارية استخدمت فيها كافة الأسلحة من فكرية و غير فكرية، فالأرضية سبق و أن مهّدها و حضّرها فلاسفة آخرون قبل ديدرو وفولتير و روسو، إن ثورة فلاسفة الأنوار كانت بمثابة دعوة فولتير حينما قال: "يكفيني خمسة أو ستة فلاسفة إلى جانبي، و مطبعة وكونوا على ثقة من أنّنا قادرون على إحداث ثورة كبرى في العقول... فالأشياء العظيمة هي في الغالب أسهل مما نتصوّر...".[1]

[1] - فولتير من مدخل إلى التنوير الأوربي، هاشم صالح، ط1، 9- 2005، رابطة العقلانيين العرب، الطليعة للطبع والنشر، بيروت- لبنان، ص 219.

و في الواقع أن "بوسويه" كان قد سبق و أن شعر بخطر الأفكار الجديدة على الكنيسة و الاعتقاد ما دفعه إلى القول: "إنّي ألمح في الأفق معركة كبرى تحضّر ضدّ الكنيسة، و ذلك تحت اسم الفلسفة الديكارتية... فإنّهم يشككون بكل شيء ويهاجمون التراث".[1]

و معنى ذلك أن فلاسفة الأنوار قد عمدوا على إعادة القيمة الحقيقية للفلسفة والعقل و إحلاله محلّ الخرافة التي فرضها الزمن المتطاول مع رفض الإيمان بأيّ شيء ما لم يوضع محكّ النقد و ذلك انتهاجا لمنهج ديكارت العقلاني فرفضوا جملة من الأمور تمت بلورتها في مجموعة من المقترحات نذكرها باختصار:

1- العقل هو سيد الموقف و ليس تراث الأقدمين.
2- رفض التراث المسيحي التقليدي القائم على المعجزات و بلورة فهم جديد للدين يكون مخالفا للفهم الأصولي اللاعقلي.
3- جوهر الدين واحد يتمثل في التسامح، محبّة الآخرين خدمة المجتمع، و السلوك المستقيم.
4- إحلال التسامح محلّ التعصّب من أجل السلام المدني في المجتمع.

لذلك احتلت الحرب ضد الكنيسة و الأحكام المسبقة المرتبطة بالدين مكانة الصدارة في النشاط الفكري التنويري الجديد.

فالكنيسة لم تكن العدو الأول لفولتير بسبب الأباطيل الدينية فحسب، بل لأنّها كانت سببا قويا لخلق المصائب و الفتن الاجتماعية المنافية تماما لمبدأ التسامح الذي ينادي به فولتير، ففي القاموس الفلسفي نجده يعرّف التسامح على أنّه:"ثمرة إنسانية،

[1]- المرجع نفسه، ص 162.

إنّنا مجبولون على الضعف و الخطأ فليغفر كل منّا حماقة أخيه و هذا أول قانون من قوانين الطبيعة و من الواضح أن الفرد الذي يضطهد فردا آخر، هو أخوه في الإنسانية لأن له رأيا يخالف رأيه... فما بالك بالحكومة و بالقضاة و بالأمراء الذين ينكّلون بمن لا يدين بدينهم؟" و في ذلك تأكيد من طرف فولتير على أن القانون الطبيعي هو قانون تعلّمه له الطبيعة إذ يقول: فأنت تربي ولدا فهو مدين لك بالاحترام بوصفك أباه، و هو مدين لك بعرفان الجميل بوصفك المحسن إليه، فأنت تزرع الأرض بيديك، و هذا يعطيك الحق في ثمرات هذه الأرض، و أنت تقطع وعدا، و يقطع الغير لك وعدا و لابدّ من الوفاء بالوعد، و في كلّ حالة يستند القانون الإنساني على القانون الطبيعي، ففي كل مكان من الكون ينبغي أن يكون أساس هذا القانون هو: "لا تفعل بالناس ما لا تريد أن يفعلوه بك"[1]، فمن الضروري إذن الإقناع لا الإكراه، لذلك يقول فولتير: "... لأن التعصب جنون ديني كئيب فظ و هو يصيب العقل ويعدي كما يعدي الجذري.."[2] و التعصب إذا قورن بالخرافات كالهذيان إذا قورن بالحمى وكالغيظ إذا قورن بالغضب.[3]

من أجل كل هذه الأسباب بدأت حرب المنشورات السرية حيث تطبع الكتب وتدخل إلى فرنسا بصورة سرية –كما ذكرنا سابقا- فكانت المواجهة شديدة من طرف البرلمان الفرنسي الذي لم يبق منه إلا الاسم لأن من كان يسيطر عليه كان الجانسنيّون المتزمتون الذين أحرقوا كتاب فولتير "رسائل فلسفية عام 1734، ذلك الكتاب الذي وصف بكونه كتابا فضائحيّا مضادا للدين و الأخلاق و الطاعة الوجبة

[1] – فولتير ، رسالة في التسامح ، المرجع السابق، ص14.
[2] – أندريه كريسون، فولتير حيته ، أثاره، فلسفته ، تر: صباح محي الدين ، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، ط2، 1984،ص122.
[3] – المرجع نفسه، ص123.

للحكام كما جاء في قرار الاتهام، فقد كان الجانسنيون يريدون إقامة محاكم التفتيش على كل الكتابات والخطابات و على العقول و الأرواح.

و قد كانوا يمارسون كل أنواع التعصب و الظلم، فراحت جهود الفلاسفة تتضاعف لكي توجه ضربتها القاضية للمفهوم القديم للدين، كما اندفعت الموجة النقدية بكل قوة لكي تشمل كل المجالات و في عام 1750 اتخذت إجراءات لوقف هذه الموجة الانتقادية، حيث أدينت كتب عديدة مثل "روح القوانين' لمونتيسيكيو، رسالة عن العميان للفيلسوف "ديدرو"، الذي سجن بسببها، ثمّ التاريخ الطبيعي للنفس عام 1745 لمفكر يدعى لاميتري، كما تمّ إيقاف موسوعة ديدرو ودالمبير لفترة من الزمن.

لكن هناك مؤلفات أمّنت الطريق أمام حركة التنوير (كروح القوانين) لمؤلفه مونتيسيكيو (1748) و العقد الاجتماعي جان جاك روسو (1726) ثم القاموس الفلسفي النقال لفولتير 1754 و غيرها من الكتب هيأت الأرضية لفلاسفة التنوير رغم الاختلافات بين بعض الفلاسفة إلاّ أنّ الحركة استطاعت أن تنتج تأويلا جديدا للدين مختلف تماما و جذريا عن التأويل القمعي المسيطر للكنيسة و ظلاميتها الشبيهة بتلك التي سادت فترة العصور الوسطى و التي كانت تنشر أفكار التعصب في كل مكان.

غير أن صراع فولتير مع الكنيسة لا يعني أنّه كان ضدّ النظام الملكي، أو ضدّ الإيمان في المطلق، لأن فولتير لم يكن ملحدا و لا ماديا صرفا على طريقة بعض فلاسفة التنوير الآخرين أمثال دولامتري أو البارون دولباخ أو حتى ديدرو و لكنه كان مؤمنا إيمان الفلاسفة لا إيمان الكهنة أو عامة الشعب فقد كان يؤمن بوجود الله أو الكائن

الأعلى أو المهندس الأعظم للكون و ينفي ذلك التصور المرعب الذي قدّمه المسيحيون عن الله، و نهض ضدّ فكرة الخطيئة الأصلية التي تدين الإنسان حتى قبل أو يولد و هو في ذلك يقول: "لقد صوّرك كطاغية، و أنا أبحث فيك عن أب رحيم، أنا لست مسيحيا، و لكن أحبك بشكل أفضل..."[1]

و كبقية فلاسفة التنوير كان فولتير يؤكّد على ضرورة تنوير العامة رويدا رويدا حتى تخرج من سيطرة الكاهن المسيحي لتدخل في مرحلة التحضّر و العقلانية والتقدّم، و قد صارع فولتير بكل ما يملكه من قوة فكرية من أجل انتزاع السلطة السياسية من براثن الكنيسة الكاثوليكية و ليخفف من حدّة هيمنتها على الأرواح والعقول، وبذلك صدّق المستقبل نبوءته.

فالواقع أنّ القرن التاسع عشر كلّه أنجز مشروعه عندما فصل الكنيسة عن الدولة و حرّر المجال السياسي من هيمنة القساوسة و المطارنة و الكرادلة وبقية الأصوليين، ذلك ما كان سببا للتفوق الأوربي على مختلف أنحاء العالم و حوّلها إلى منارة حضارية فعلا، فحلّ حزب الفلاسفة محلّ حزب الكهنة و الأصوليين على رأس المؤسسات الرسمية للدولة، و في الوقت ذاته كان يهدف إلى فصل عمل الكهنة عن العمل السياسي و صرفهم إلى مهمتهم الأساسية و قد نجح مشروع فولتير بشكل كبير بعد مائة سنة من موته.

و رغم ذلك فإن كهنة فرنسا لا يزالون يحقدون عليه و يكرهون حتى ذكر اسمه و الدليل على ذلك هجوم كاردينال باريس السابق (لوستيجير) عليه في أحد

[1] – أندريه كريسون، المرجع السابق، ص 225.

كتبه الأخيرة، الذي اعتبره المسؤول الأوّل والأخير عن تراجع المسيحية في فرنسا وانصراف الناس عن الدين.

لقد كان فولتير محرّكا أساسيا في إحداث الانقلاب الحقيقي و انتقال البشرية الأوربية و تجاوز عقلية القرون الوسطى الكهنوتية الإقطاعية إلى عصر العقل أي عقلية العصور الحديثة العلمانية الديمقراطية.

و بذلك ضرب فولتير مثلا على الجرأة و الشجاعة و تطبيق أفكاره على أرض الواقع و عدم الاكتفاء بالتنظير المجاني كما يفعل بعض المثقفين و وقّع بذلك صورة المثقف الملتزم بالمعنى الحديث للكلمة المثقف الذي يتصدى لمذهبه أو طائفته إذا اقتضى الأمر وكان بذلك قدوة سار على مساره و نهجه (فيكتور هيجو، إيميل زولا)، و في القرن التاسع عشر و في القرن العشرين جان بول سارترJhon paul sartre، ميشال فوكو، و جيل دولوز، و غيرهم الكثيرون.

المبحث الثاني : التسامح في الفكر المعاصر

المطلب الأول : التسامح في الفكر الغربي المعاصر

– صموئيل هنتنجتون

لقد أثار موضوع الحوار الحضاري شهيّة الباحثين و اهتمامات المفكّرين والمنظّرين السّياسيين، و لعلّ بروز ظاهرة العولمة إلى الساحة العالمية بأبعادها المختلفة والمتعدّدة و تأثيرها المدمّر بالإضافة إلى الغطرسة الغربية و تأثيرها بشكل خاص على مجمعات الجنوب كلّ ذلك أدّى إلى ضرورة قيام الحوار الحضاري، بدل الصّراع الحضاري أو صدام الحضارات، كما عبّر عن ذلك أستاذ العلوم السياسية الأمريكية (صموئيل هنتنجتون) و الذي يمكن أن نستشف موقفه من الموضوع، من خلال كتابه (صراع الحضارات) بعد المقال الذي نشره عام 1993 و ما أثاره من جدل دام مدة 3 سنوات و كانت النظرية التي انطوى عليها المقال، هي أنّه وحسب قوله: "في العالم الناشئ، لن تكون العلاقات بين الدّول و الجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة علاقات وثيقة، بل غالبا ما ستكون عدائية، بيد أن هناك علاقات أكثر عرضة للصّراع من غيرها...".[1]

حيث أنه بعد انتهاء صراع الشرق و الغرب، فإن السياسة العالمية تتّجه إلى عهد جديد فأثناء الحرب الباردة أي مع نهاية الحرب العالمية الثانية 1945 إلى انهيار الإتحاد السوفييتي عام 1990، كان الصراع الرئيسي بين المعسكرين السياسيين القويين و الذي معه كانت دول العالم الثالث تحاول تكوين تحالفات متغايرة في حين يؤكّد هينتنجتون أنّ علاقات الصراع القائمة اليوم تنقسم إلى مستويين: المستوى الأوّل وهو

---

[1] – صاموئيل هنتنجتون، صراع الحضارات، الفصل الثامن، ص 293.

المستوى الأصغر و هو صدام قائم بين الإسلام، الأرثوذكس، الأفارقة و المسحيين الغربيين.

أمّا على المستوى الأكبر، فإنّه صراع الغرب و الآخرين و هو صراع تقوده الولايات المتحدة الأمريكية ضدّ اللاّغرب في العالم، و هو صراع يمتد حيث امتدت الحدود الشرقية للمسيحية الغربية في عام 1500 فغرب هذا الحد يكون السكان اليوم كاثوليكيين أو بروتستانتيين و شرق هذا الخط مسيحيين أرثوذكس أو مسيحيين، ويرجّح هنتنجتون أن تنشأ أخطر الصّراعات مستقبلا نتيجة تفاعل الغطرسة الغربية والتعصّب الإسلامي و التوكيد الصيني، كما يشير هينتنجتون إلى التأثير الكبير للحضارة الغربيّة، و المدمّر على كلّ الحضارات الأخرى و يتمثل ذلك في قوّة و ثقافة الغرب في مقابل قوّة و ثقافة الحضارات الأخرى و قد ساهم سقوط الإيديولوجية الشيوعية من هذا التنافر، إذ قوّى في الغرب نظرته إلى أن إيديولوجية الليبرالية الديمقراطية، قد انتصرت و أصبحت صالحة لتصبح عامّة.

حيث يعتقد الغرب أنّ الشعوب الغربية لابدّ أن تلتزم بالقيم فيما يتعلّق بالديمقراطية و حقوق الإنسان أو مصطلح (مصالح المجتمع العالمي) و هو ستار تعبّر من خلاله الولايات المتحدة الأمريكية و القوى الغربية الأخرى عن مصالحها، و في ظل هذا التحوّل كانت الرغبة الأمريكية و الغربية كبيرة في السيطرة على كلّ شيء بواسطة فرض الرأي و الثقافة الخاصّة بها إلى دول العامل باللين أو بالقوّة.

ذلك هو السبب في ظهور مصطلح صراع الحضارات إلى الوجود السياسي والاجتماعي و الإنساني بصورة عامّة، و لا يختلف اثنان في كون فكرة الصّراع

الإنساني فكرة قديمة في حدّ ذاتها[1]، إلاّ أنّه "في العالم الناشئ، لن تكون العلاقات بين الدّول و الجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة علاقات وثيقة، بل غالبا ما ستكون عدائية، بيد أنّ هناك علاقات أكثر عرضة للصّراع من غيرها".[2]

إن نظرية هينتنجتون الرئيسية، تقول بأن أشد خطوط التقسيم الحضاري عنفا بين البشرية، ستصبح ثقافية، إذ ستختلف الحضارات من ناحية الدين والتاريخ وستصبح الخطوط الفاصلة بينهما عميقة و دائمة الأهمية.

و من ناحية أخرى، يقسّم هنتنجتون الصراع الحضاري إلى مستويين: فالمستوى الأصغر و يتمثل في الصراع بين الإسلام و جيرانه الأرثوذكسي والهندوسي و الأفارقة و المسيحيين الغربيين، أمّا على المستوى الأكبر، فإنّ الصراع يشتد بين الغرب و الآخرين، أو بين الغرب واللاّغرب حسب تعبير هينتنجتون مع أشدّ الصراعات القائمة بين المجتمعات الإسلامية و الغرب.

و في هذا يرجّح أن تنشأ صدامات أكبر في المستقبل نتيجة تفاعل الغرطسة الغربية و التعصّب الإسلامي و التوكيد الصيني.

و في نفس الطرح، اشتهرت نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ البشري، أنّ نظرية هينتنجتون في صراع الحضارات هي الصّدام المتوهّم بين الإسلام و الغرب، حيث يقول: "إن بؤرة الصّراعات المستقبلية، ستكون بين الغرب و عديد الدّول الإسلامية الكونفوشيوسية".[3]

---

[1]– و يشير هنتنجتون إلى أنّه بعد انتهاء صراع الشرق و الغرب.

[2]– صاموئيل هينتنجتون، صراع الحضارات، الفصل 8، ص 293.

[3]– من معنى صراع الحضارات http://ar

إلاّ أنّ الصراع أو الصدام الحضاري بمنظور هينتنجتون لا ينبغي أن ننظر إليه بصورة مطلقة، أي صراع بين جميع الثقافات، فعلى أنها ليست على وتيرة واحدة، إلاّ أنه هناك تنافس سلمي بعيدا تماما عن الصراع الدّموي، بل إن الأمر على العكس تماما من ذلك، إذ ينبغي الاقتناع بأنه ليس للحضارات أو الثقافات و لا الدّيانات في حدّ ذاتها تصرفات عدائية لا حربا و لا سلما، و إنما التصرف هو تصرف أتباع هذه الحضارة أو تلك أو هذه الديانة أو تلك.

و بناء على هذا يمكننا أن نتساءل:

هل من بديل للصراع الحضاري، و هل يمكن تجنّب انتشار هيمنة نظرية القوّة والسيطرة؟

كلّ هذه الأسئلة، يمكننا الإجابة عنها من خلال كلمة واحدة و تتمثل في ضرورة الحوا و الذي نحن بحاجة إليه اليوم في جميع المجالات، هذا الحوار الذي يعتبر أساسا للتسامح و التعايش السّلمي بين الحضارات و الأديان على اختلافها و لعلّ الشاهد على ذلك ألمانيا و هي أحسن مثال للتعايش و التسامح، إذ يعيش بها حوالي ثلاثة ملايين مسلم، معظمهم من أصل تركي و هو مثال للعولمة، إذ يوجد الإسلام في ألمانيا و في فرنسا و بريطانيا و هولندا...

من المستحيل بمكان أن تعيش المجتمعات من غير حوار يفضي إلى المزيد من التفاهم و التعايش السلمي و الاحترام المتبادل، فالحوار ضرورة من ضرورات إلغاء الصراع، لذلك أصبح الحوار الحضاري يحتل مرتبة الصّدارة في فكر الباحثين والسياسيين، و لعلّ فكرة الحوار الحضاري كانت بمثابة ردّ فعل على مقولة صدام

الحضارات، التي قال بها صاموئيل هنتنجتون، و كبديل منطقي لها فالحضارات تتفاعل و تتجاذب و لا تتصارع و تقوم على التعايش و التسامح لا على العنف والصراع.

إلاّ أن الحوار الحضاري، ينبغي أن يقوم على شروط و أسس، في البدء ينبغي أن نشير إلى أن كلمة الحوار دخلت قاموس العلاقات بين الأديان و المذاهب حديثا، كما أنّ المواثيق و العهود الدّولية، قد أشارت بهذه الكلمة إلى معان أخرى مثل: التسامح و التعايش و التعاون، و قد ورد تعريف الكلمة في مؤتمر عقد بسيلان في مارس 1976 لدراسة الحوار بين المسلمين و المسحيين و أصحاب العقائد الأخرى بأنه: "أسلوب أصيل للحياة في الأوساط التعددية و هو أسلوب يتجاوز مجرّد التعايش و هو يعني (ذلك الجهد الإيجابي للوصول إلى فهم أعمق من خلال الوعي المتبادل بعقيدة الآخر و شهادته عنها".[1]

و لما كان الحوار بين الحضارات و الأديان من ظواهر القرن العشرين، خلافا للقرون السّابقة، التي ميزت الصراع الديني و المذهبي كفترة القمة، التي عرفتها العصور الوسطى، إذا كان الحوار و التسامح من الظواهر المدنية الحديثة (النابذة لكل أشكال العنف و التطرّف بين مختلف الأطراف الدينية و العرقية و الطائفية، ينبغي لنا أن نتساءل مرّة أخرى: هل الحوار ضرورة حضارية؟ و إن كان الأمر كذلك، فما هي أسسه و شروطه؟

لقد حدّد الدكتور "سهيل فرح) مجموعة من الشروط لنجاح الحوار والتعايش، فقبل أن يبدأ الحوار العقلاني مع الآخر لابدّ أن يجريه المرء مع نفسه من أجل تحليل

---

[1] – حوار الحضارات المبادئ و الأهداف، مجلات آفاق الحضارة الإسلامية.
الموقع الإلكتروني:
http://www.hawzah.net/per/Magazine/ah/oir/AHO1505-asp

الجوانب المسالمة و الأخرى الرّدعية في قوله و فعله، على أن يدور ضمن دائرة الإنسان الواحد و العقيدة الواحدة و الدّين الواحد و الثقافة الواحدة، بهدف توسيع مساحات الحكمة و السّلام و إرساء قواعد التناغم بين الفرد و إخوته البشر.

ثانيا: لابدّ من وجود شريك متفتح كطرف في الحوار من أجل تفعيل عملية التقارب و التفاعل و تبيان وجهة نظر سلوكية للآخر على حقيقتها وفي هذا يعطي الدكتور سهي فرح مثالا عن ألأفكارنا كأرثوذكس و مسلمين، التي يمكن تعميقها من خلال التواصل الدافئ و اللقاء الخلاق مع الأفكار التي يحملها المحاور و الآخر كما يقول، ونقلا عن جورج خضر: "لا يلدها قلب منغلق، إنها تترل على فكرين الواحد منهما على الآخر"

فهناك حالات التعايش السلمي و حسن الحوار بين الأرثوذكس و المسلمين والتي تشهد مساحات نجاح واسعة في المشرق العربي و القسم الأوسط من روسيا، كما شهدت ظاهرة التعصّب و الأصولية و الإرهاب مجدها الأقصى، و في المناطق المسالمة تنشط حركة الحوار الإيجابي و التعايش السلمي و التسامح الفكري والعقائدي بين الجماعات المتنوّعة.[1]

من الصدام إلى الحوار: لا بديل عن التسامح والحوار والتعايش (روجيه غارودي)

إن الواقع يفرض علينا الحوار، كضرورة ملحّة لا غنى عنها و لا بديل عنها، وهي فكرة لا يؤكّدها سوى الدّعوة إلى التسامح، خاصّة و أنّ مسألة التعايش والتقارب و الانفتاح على الآخر أمر ضروري، لا يمكن تجاهله أو إغفاله بحال من الأحوال و خصوصا في ظل الأجواء المشحونة بالتوترات، التي يشهدها عالمنا اليوم من

[1]– سهيل فرح، أرخيولوجيا الحوار و آفاقه بين العالمين الإسلامي و الأرثوذكسي.

صراعات دينية و طائفية و عرقية خاصّة و أنّ الدين قد تحول من عامل للتقارب والألفة و التسامح إلى عامل لقطيعة و الصّراع، و لعلّ السبب الرئيسي في ذلك هو سوء استخدام الدين و اعتباره وسيلة لبلوغ أهداف سياسية و تطلعات مصلحية.

و لا شك أنّ أحداث الحادي عشر من سبتمبر و انقسام العالم قد وقف حجرة عثرة في وجه التقارب بين الأديان، و بروز تقدم مقولة (صدام الحضارات) بدل حوار الحضارات لكل ذلك أصبحت حقوق الإنسان المتعلقة بالحريات الدينية عرضة للقمع في دول كثيرة من العالم، تشير أغلب التقارير الواردة عن الهيئات والمؤسسات الدولية المعنية بشؤون حقوق الإنسان أن أكثر المناطق التي تتصدّر قائمة الدّول القامعة لكل دين- ما عدا الإسلام- هي المنطقة العربية و الإسلامية.

لذلك، فإنّ حرية المعتقد أساس المجتمع الديني، إذ يعدّ التسامح الديني أساسا واضحا للتعدديّة و الديمقراطية والقبول الاختلاف في الرأي، ومنه سنصل إلى أن حوار الأديان حاجة ملحة لضمان حقوق التعايش بين المواطنين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم في الوطن الواحد على أساس احترام حقّ الغير في ممارسة معتقداته ومقدساته دون الهجوم بأي شكل من الأشكال.

هذه الحقوق دافع عنها المفكّر الفرنسي (روجيه غارودي)، الذي دعا إلى تأسيس أرضية لتفاهم بين شعوب الأرض و ذلك، من خلال كتابه (من أجل حوار بين الحضارات) و هو كتاب، كما يقول – ترجمة الدكتور ذوقال قرقوط : "هو قرار اتهام لم يسبق لكاتب غربي أن وجّه مثله، بمثل القسوة و الوضوح إلى جرائم (الرّجل الأبيض)، من أجل إعدام نظام عالمي جديد"، حيث تميّز مشروع غارودي بنقد الهيمنة الغربية على عالم اليوم، ففي مقدمة كتابه "حوار الحضارات" و طبقا لترجمة الدكتور

"عادل القوا" ، يؤكّد روجيه غارودي، أنّ الغرب عارض طارئ و هو يطلق عبارة "الشر الأبيض" على الدور المشؤوم الذي نهض به الإنسان الأبيض في التاريخ، و يشير "غارودي" إلى أن عصر النهضة لا يعتبر حركة ثقافية فحسب، بل هو ولادة مواكبة أنجبت الرأسمالية و الاستعمار، قد هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب باعتبار علاقات الإنسان بدل أن كون ذروة الترعة الإنسانية، كما أن الاسبانية قد أضاعت فرصا كثيرة بسبب التفوق الغربي، الذي يعود إلى استخدام تقنيات السّلام لأهداف عنف عدوانية، و من أجل ابتكار مستقبلا حقيقي من الضروري العثور على جميع أبعاد الإنسان في الثقافات اللاغربية.

فالحوار بين الحضارات إذن حسب غارودي وحده قادر على إحداث مشروع كوني، ينسجم مع اختراع المستقبل، إن مشروع غارودي يستلزم خلق نسيج اجتماعي جديد مع الكلام على منظور جمعي، منظور مشاركة لا منظور فردي، كما هو الحال في الديمقراطيات التمثيلية و في العقائديات التكنوقراطية، حيث كلّ شيء يصدر من الأعلى، فالأمر يتعلق بوعي ما تصبو إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلافها، يقول غارودي: "إن التحليق فوق الذرى، و الاستحمام في جميع مياه البحور و الأنهار، و اجتياز الأبواب كلّها، و التأمل في جميع المرتفعات، التي أبدعها الإنسان، إنما يرمز أيضا إلى السماح به، عندما نحسن الإصغاء بتواضع، لأولئك البشر الذين يحيون ثمّة اليوم..." .[1]

فالحوار إذن وسيلة حضارية متقدّمة هدفه الالتقاء والتعايش مع احترام الخصوصيات، و ليس الهدف منه إحداث التطابق التام و المطلق بين الأمم والشعوب،

[1] – روجيه غارودي، من كتاب في سبيل حوار الحضارات، تعريب: د– عادل القوا، ب ط، د تا، ص 12.

بل إحداث روح التسامح و التعايش المادي و الرّوحي مع القبول باختلاف الهويات والتنوع، فلا حياة لثقافات متطابقة فالتمايز الثقافي أساس التفاعل و التسامح بين الشعوب و التاريخ يشهد أن التنوع الثقافي كان سببا في ازدهار الحضارة الإنسانية قديما أو حديثا كتفاعل الحضارة العربية الإسلامية مع الحضارات اليونانية و الهندية والفارسية، فهذا النوع من التفاعل الحضاري، الذي يتخذّ موقفا وسطا بين موقفين متطرّفين، يعبّر عن أهمية القبول و التسامح مع الآخر المختلف الذي يؤكّد أن التنوع الثقافي لم و لن يكون في وقت من الأوقات سببا للنزاع و اصطدام ين الدول، فهناك ما هو مشترك إنساني عام، و هناك ما يعدّ خصوصية حضارية، لذلك ينبغي تأسيس حوار قائم على التواصل لا الانغلاق على الذات.

خاتمة المطلب:

من خلال ما ارتكزت عليه نظرية (صدام الحضارات)، يبدو واضحا أن الحوار بين الحضارات هو سبيل إقامة نظام عالمي يسوده اللاّعنف و التسامح والتعاون و الاعتراف بالآخر في إطار الاختلاف و احترامه كإنسان له الحق في إبداء رأيه، لأنّ الحضارة التي لا ينتشر في أجواءها السلام و التسامح و الأمن والإخاء ليست حضارة، بل عنوانها للتقدم المادي الذي يحمل الدمار و الفناء، فحوار الحضارات و ليس صراعها هو السبيل الوحيد لبناء نظام عالمي جديد، فالحوار الحضاري يعني التلاقح والتفاعل، و الغرب لم يصنع حضارته بنفسه كما يدّعي وإن أصول حضارته غربية لا شرقية، و في هذا يقول روجيه غارودي: "إنّ ما اصطلح الباحثون على تسميته باسم (الغرب) إنّما ولد فيما بين النهرين، و في مصلا ، أي في آسيا و إفريقيا"[1]

[1] – هنية مفتاح، أحمد القماطي، مقال حول "أزمة الحوار الحضاري في عصر العولمة"، كلية الآداب، جامعة قاريونس.

و لا شك أن البديل للصدام الحضاري هو الحوار الحضاري، فالإسلام كدين وحضارة يقبل بمبدأ المبادرة السلمية "أدخلوا في السّلم كافة" سورة البقرة الآية 208.

لكن الغرب حاليا يتدخل في خطابنا الديني و ذلك ما يشكل لبّ الأزمة الحضارية.

لذلك فإنّ الوقت للعرب أن يستفيقوا من سباتهم العميق من خلافاتهم الإقليمية و المذهبية و أن يعود بذاكرتهم إلى الوراء، حيث تفاعل المسلمون الأوائل مع الحضارات الإنسانية في إطار التأثير و التأثر و التسامح الدّيني، دون و ليسوا مستهلكين لثقافات أخرى، لذلك فعلى الثقافة العربية أن تلعب دورها المهمّ في مواجهة تحدّيات العصر بعيدا عن رفض الآخر، بل بالتحاور معه تأسيسا لثقافة التعايش و التسامح متجاوزة بذبك التيار المتطرّف في فهم رسالة الإسلام السّمحة والانطلاق من قيم مشتركة لبناء جسور التلاقح و التسامح و بين الأمم والشعوب ولا يتمّ ذلك، إلاّ بالنقد الذاتي، الذي يؤسّس لثقافة الحوار مع الآخر.

المطلب الثاني: مسألة التسامح في الفكر العربي المعاصر

- الجابري و مسألة التسامح

تعتبر قضية التسامح و الديمقراطية و حقوق الإنسان... من المواضيع والمسائل التي اشتغل الفكر المعاصر (الغربي و العربي) بالبحث و التفكير فيها، غير أن هذا التفكير يتطلب حضور الفلسفة خاصّة بعد التراجع الذي عرفته خلال فترة الستينيات و السبعينيات – و الأمر في نظر الجابري- يعود إلى كون الدّول اللاديمقراطية لا تتحمل وقاحة الفلسفة و الفلاسفة، فالعودة إلى الفلسفة في يومنا هذا يعتبر ضرورة يفرضها اقتضاها فشل القدرة على التدبير بدون حكمة فخلق الأزمة، لذلك يؤكد

الدكتور محمد عابد الجابري على ضرورة العودة إلى الفلسفة إلى حقل التفكير والتدبير العربي، لأن الفلسفة حكمة و الحكمة تنطلق من الاعتراف بأن بلوغ الرأي السديد من الاستحالة بمكان الوصول إليه في غياب المناقشة الحرّة يساهم في إرساء قواعدها وأصولها جميع المواطنين، فالعودة إلى الفلسفة تتطلّب ديمقراطية حقيقية لذلك يقول الجابري: "...

و من حسن حظّنا، هنا في المغرب و في بلدان عربية إسلامية أخرى أن الطوفان لم يحصل بعد..."[1]، و انتصار كلمة الطوافان هنا تعود إلى أسطورة الطوفان المرتبط باسم دوكاليون "Deucalion" و التي احتلت مكانة خاصّة فيما تطرّق إليه الجابري من حيث المغزى، فهي أسطورة تحمل مغزى واحد و هو أنه يجب الوعي بأنه تأتي على الناس أوقات يكثرون فيها من الفساد و الجور والظلم فيستدعي الأمر استبدال البشر ببشر، و ذلك من أجل إحلال السلم و الأمن بدل الظلم و العنف، والتسامح بدل اللاتسامح.

فكيف هي العلاقة بين التسامح و الفلسفة في منظور الجابري؟

بما أنّ الفلسفة تعتبر مجالا لامتحان المفاهيم و منحها قوّة التأثير في الفكر والسلوك، و بما أن التسامح من الفضائل، التي تمتدح في سلوك الفرد، فإنّه أصبح شعارا إيجابيا في وجه كلّ أنواع التطرّف و الممارسات العنيفة التي طبعت الحياة المعاصرة، من أجل كل ذلك حاول الدكتور محمد عابد الجابري ربط هذا المفهوم وتحديد علاقته بكلّ من الدين و الإيديولوجيا و الفلسفة مؤطرا الموضوع داخل المجال

[1]- محمد عابد الجابري، من قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1، 1997، ص 13.

الفلسفي ضمن محاور ثلاثة تمثلت أساسا في ضبط علاقة التسامح بالفلسفة، من حيث التسامح في الفلسفة، التسامح كموضوع للفلسفة فالتسامح كفلسفة، هذه المحاور بدورها أجملها في ثلاثة أسئلة هي:

س1: هل تقبل الفلسفة التسامح في مجالها مبدئيا؟ و هل طبقته في تاريخها؟

و للإجابة عن هذا السؤال، انطلق الجابري من التعريف العام للفلسفة منذ ظهورها على أرض اليونان باعتبارها نمطا متميزا من التفكير هدفه البحث عن الحقيقة و ثانيها تعريفها بالمعنى الأخلاقي باعتبارها: "موقف فكري و عملي قوامه تقبّل المواقف الفكرية و العملية، التي تصدر من الغير سواء كانت موافقة أم مخالفة لمواقفنا".[1]

من خلال هذين التعريفين، يظهر تأكيد الجابري على أنّ الفلسفة، تحتمل ضمنيا التسامح مادامت تبحث عن الحقيقة باستمرار، و هي تعترف بالتعدّد والاختلاف دون إقصاء الآخر، فهي ميدان للاجتهاد و التسامح يتحقّق بالاجتهاد، كما أنّ التسامح يتجلى في اعتماد الشك في التفكير الفلسفي و الاعتراف بنسبية الحقيقة.

و من ناحية أخرى، يرفض الدكتور محمد عابد الجابري الوثوقية أو الدوغمائية المتعارضة مع مفهوم الاجتهاد، لأنّها تلغي الاختلاف ذلك ما يلغي ضمنيا اعتماد الفلسفة التسامح موقفا نظريا و تتحوّل بذلك إلى إيديولوجيا، كما تتحول الدعوة الدينية و المجادلة بالتي هي أحسن إلى شكل من أشكال التطرف والتعصب للرأي.

[1] – محمد عابد الجابري ، المصدر السابق ، ص 20.

فلماذا تفككت هذه العلاقة الوثيقة بين الفلسفة و التسامح؟

إن الجواب عن هذا السؤال، يتمثل في كون الفلسفة، تتخلّى عن وظيفتها النقدية و فتحت المجال واسعا أمام الصراع و منطق القوة و العنف، لا منطق التسامح حينما تحوّلت إلى إيديولوجيا،م و هذا التحول لا يمكن العدول عنه في نظر الجابري إلاّ بفتح باب الاجتهاد الذي تمّ غلقه و الانطلاق إلى فضاء الفلسفة الطّليق و تجاوز فكرة امتلاك الحقيقة إلى البحث عنها.

و من الضروري الانفلات من قيد الإيديولوجيا للاعتراف بالآخر و تجاوز استبداد المذهبية، و في هذا يستشهد الجابري بموقف ابن رشد الذي يبلغ التسامح عنده قمته فيما يتعلّق بعلوم الغير أي آراء الغير و معتقداهم في الله و الكون والإنسان، بل و يطالب بضرورة الاستعانة بعلوم غير المسلمين، حيث يقول:" فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدّمنا في ذلك، و سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة، فإنّ الآلة التي تصحّ بها التذكية ليس يعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة...".[1]

و من جهة أخرى ينتبه ابن رشد إلى ضرورة النظر فيما قاله القدماء و أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فيقول: "...فإن كان كلّه صوابا قبلناه منهم، و إن كان فيه ما ليس بصواب، نبهنا عليه...".[2]

[1] – فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت– لبنان، ص 31.
[2] – نفس المصدر، ص 31.

ذلك أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، و تظهر قمّة التسامح عند ابن رشد، حينما يلوم الغزالي على تكفيره لفلاسفة الإسلام، على أنّه لا يحاول تفهّم موقف الخصم، بل يحكم بفساده دون اعتبار المقدّمات التي أدّت إليه، يقول ابن رشد: "... فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر و ابن سينا؟ فإن أبا حامد قد قطع بتكفيرهما..."[1]، و في مسألة الدفاع هذه يقول ابن رشد مرتفعا بالتسامح إلى أعلى مقام – و هو مقام العدل– : "و من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، و أن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه".

لكل ذلك لم يجد الجابري بدّا و بديلا من فيلسوف قرطبة لاعتماده نموذجا للتسامح سواء في الخطاب الفلسفي القديم أو الحديث على اعتبار أنّ نصوصه من أقوى النصوص تأثيرا بحيث يرتفع ابن رشد باحترام الآخر و قبول الاختلاف إلى أعلى مستوى من التسامح، لأنه في نظر الجابري– يسمو بالتسامح إلى مستوى العدل.

لكن لماذا لفظ العدل دون لفظ التسامح؟

– التسامح و الخطاب الفلسفي:

إن خطاب التسامح في نظر الجابري– غائب في الخطاب الفلسفي بصورة عامة سواء تعلّق الأمر بالفلسفة العربية أو اليونانية أو الغربية الحديثة و المعاصرة، فسجّل القيم نادرا ما يتناول فضيلة التسامح كقيمة أخلاقية فلسفية، و إذا غاب المفهوم، غابت الفلسفة، التي تؤسسّه و السبب في ذلك يرجعه الجابري إلى أن المفهوم ليس أصيلا في الفلسفة، بل يتوسط الفلسفة و الإيديولوجيا، لأنّه دخل الفلسفة من باب

[1] – ابن رشد، نفس المصدر، ص 38.

الفكر الذي يعبّر عن الصراع الاجتماعي و لاسيما الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت، حيث ولد لفظ التسامح من رحم هيمنة الكنيسة الكاثوليكية واحتكارها للسلطة الروحية لذلك، كما أنّ مفهوم التسامح و لو ليوظّف توظيفا سياسيا إيديولجيا، لذلك فإنّه ليس مفهوما فلسفيا و لا أخلاقيا، بل هو و كما يقول الجابري: كتعبير عن علاقة قوى، إن التسامح يفترض فيه أن يكون علاقة بين طرفين مسامح و مسامح معه، و الذي يضبط هذه العلاقة هو ميزان القوى لا غير...".[1]

و في هذا يتبنى الجابري موقف كوندورسيه من التسامح عندما يقول: "إنّه في البلدان التي كان يستحيل فيها على معيّن قمع الديانات الأخرى، قام ما أسمته الديانة المهيمنة بـــ "التسامح".

لذلك يؤكد الدكتور محمد عابد الجابري على ضرورة التمييز بين مجالات توظيف شعار التسامح، لأن مجال الإيديولوجيا يختلف عن مجال السياسة و عن مجال الفلسفة، و إنّ الحاجة إلى التسامح بمعنى عدم الغلو في الدين الواحد حاجة تفرض ذاتها فرضا بحكم تعدّد الممارسات الدينية داخل الدين الواحد و تعدّد الديانات داخل المجتمع الواحد، لأن التعددية أمر واقع و اختلاف الأديان حقيقة يجب أن تقرّ في الحياة و تعدّد الأديان ظاهرة إنسانية حضارية لا يمكن إنكارها لذلك فإن التسامح في نظر الجابري ضروري من أجل التخفيف من حدة الهيمنة، التي يمارسها الدين الواحد داخل المجتمع.

و في إطار الحديث عن هذه الممارسات يميّز الجابري بين مفهومين أو مصطلحين، قد يختلط على العام و الخاص في كثير من الأحيان استعمالها ألا و هما

[1] – ابن رشد، المصدر السابق ، ص 28.

مصطلح الأصولية و مصطلح التطرّف، بحيث قد يكون المرء أصوليا و لا يكون متطرّفا يستعمل العنف لغرض قناعته و مهما يكن، فالتطرف في الدين هو نقيض التسامح، أمّا في مجال السياسة فلابدّ من أرضية ديمقراطية، تتضمن احترام حقوق الإنسان في الاختلاف و في التعبير الديمقراطي الحرّ، ثم يفسح المجال ليمكّن الأقلية السياسية من ممارسة حضورها في المؤسسات الديمقراطية، كما يكشف الجابري عن الطابع الإيديولوجي للأصوات المتعالية في عصرنا و المناداة بنهاية التاريخ و نهاية الإيديولوجيا خاصّة لما نبشّر به من نظريات تكرّس ما يعرف اليوم بـــ (الفكر الأحادي) ألا وهي العولمة، كما يكشف عن الغرض من هذا و هو دعوى إلى تعبئة الغرب كحضارة ضد حضارات أخرى و في مقدمتها الحضارة الصينية و الحضارة العربية الإسلامية.

كما يتطرّق الجابري إلى أهم أربع قضايا تفرض نفسها في الفكر الفلسفي المعاصر و هي التطرّق و الغلّو في الدين، التطهير العرقي، الفكر الأحادي و محاولته فرض سيطرته على كل العالم، و أخيرا صراع الحضارات، و من الضرورة بمكان إعطاء مفهوم التسامح وظيفة خاصة تجعله قادرا على إحتواء كل هذه القضايا وخاصة تلك الوظيفة المتعلقة بمواجهة التطرّق و إحراجه و فضح وسائل الهيمنة، و ذلك لا يكون إلاّ بالعودة إلى احترام الحق في الاختلاف و الذي عبّر عنه ابن رشد بقوله: "من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه".[1] و بذلك أضفى الجابري على مفهوم التسامح صفة العدل و لكي يصبح التسامح قيمة تحتوي العدل لابدّ من المساواة، لأنّ العدل يقتضي المساواة و إعطاء الأولوية للغير داخل المساواة، وتلك هي قمة التسامح في نظر الجابري، فحينما تحدث العلاقة بين التسامح و العدل،

[1] – الجابري، من قضايا في الفكر المعاصر، ص 31.

فإنّه يكفّ عن أن يكون لصيقا بمفهوم التساهل الأمر الذي يجعل المسامح في مرتبة أعلى من المسامح له، بل يرتفع لتسامح إلى مستوى الإيثار و بذبك يؤسّس الجابري التسامح على هذا النوع من التأسيس من أجل الوصول إلى إمكانية توظيفه في القضايا الأربع المذكورة آنفا، كما يشير إلى ضرورة تجاوز شعار التسامح ضدّ الأصولية الإسلامية، دون مواجهة النزاعات الدينية في أقطار أخرى بأمريكا و أوربا، لذلك فلا معنى لرفع شعار التسامح ضدّ الظلم إلاّ مقرونا بالعدل الذي ينطلق من حق احترام حق الغير، هذا الحق الذي عبّر عنه الدكتور "محمد خضر" في قوله: "بهذه المساواة في القيمة الإنسانية، التي تعتمد على الأصل الواحد و النسب الواحد، لا يتصوّر في أحد من بني الإنسان أو يولد متميزا عن غيره في الكرامة و القيمة أو فيما ينبغي له من حقوق و كيان...".[1]

– محمد عمارة و مسألة التسامح:

عن هذه الحقوق تساءل أيضا الدكتور محمد عمارة عن ذلك التسامح الفكري، الذي يلتمسه المسلم المعاصر و الذي بواسطته يتمكّن من حماية (الحقوق الإنسانية)، التي تسمح له بتحقيق جوهر إنسانيته و في نظره هذه الحقوق الإنسانية ضرورات فطرية للإنسان لا حقوق و هذه الفكرة يجسّدها في كتابه "الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق" على أساس أن الإسلام هو دين الفطرة وبالتالي فهو الضامن الوحيد لهذا الحقوق و من ثمّة المصدر الطبيعي لالتماس هذه السياج.

حقوق الإنسان في فكر الدكتور محمد عمارة:

من الحقوق إلى الضرورات الواجبة:

[1] – محمد خضر، من كتاب الإسلام و حقوق الإنسان، 1977، ص 11.

الفصل الثالث
تجليات خطاب التسامح في الـ
الحديثة و الفكر المعاصر

الإسلام و الآخر في فكر الدكتور محمّد عمارة:

من الحقائق الخالدة، التي أكّدها القرآن الكريم و بينتها السّنة المطّهرة أنّ علاقة الإسلام بالآخر تقوم على التعارف و التآلف، يقول الله تعالى في محكم تتريله: "يا أيّها الناس خلقناكم من ذكر و أنثى...".

و ليس بعد بيان الله بيان أو بعد قوله قول و من أصدق من الله قولا أو حديثا؟

فعلاقة الإسلام بالآخر، تقوم على السّماحة و العدل و احترام الحقوق له ما لنا و عليه علينا.

غير أنّنا في مقابل التطبيق العملي، و شواهد هذا التاريخ و الأحداث، تشهد على ذلك و تؤكّد عليه، كالحملات الصليبية في مقابل ما صنعه صلاح الدين الأيوبي، و التطهير العرقي في إسبانيا و البوسنة و الهرسك و الشيشان و ناهيك عن المجازر، التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني من طرف الغزو الصهيوني دون وازع من ضمير أو رادع من خلق.

فالإسلام إذن ليس له مشكلة مع الآخر، و لكن المشكلة في هذا الآخر الذي يعترف بنا و لا بدنينا، بل و يفتري علينا و يقول أنّ الإسلام لا يقبل الآخر.

فمن يتعصّب ضدّ من؟ من يرفض التعددية و من يقبلها؟

و كيف يمكن تفسير التناقض الصّارخ في وقتنا الراهن كموقف أوربا من ترشيح وزير عربي لليونسكو و موقفها من انضمام تركيا للإتحاد الأوربي؟

كلّها أسئلة تفرض نفسها في واقع ملموس نأسف له في هذا الوقت، الذي يتّهم فيه الإسلام بهتانا و زورا.

على كل هذه الأسئلة، يجيبنا المفكر الإسلامي المعاصر الدكتور محمد عمارة، الذي أدلى بدلوه في الموضوع مدافعا عن الإسلام ورغم أحقيته و أولويته في احترام حقوق الإنسان و تقديسه للآخر و الاعتراف به.

فهل الإسلام يقبل الآخر أم يرفضه و يعمل على إقصاءه؟

قبل كل شيء يتطرق الدكتور محمد عمارة إلى موقف اليهود الأصلي والتاريخي و الجذري من الآخر.

ففي العهد القديم وبالصورة المزيّفة و المحرّفة يكتبون في سفر العدد وسفر التثنية، أنّهم شعب الله المختار، لكن هذا حينما كانوا يعبدون الله الواحد وكان غيرهم يعبدون الأصنام، لكن عندما حوّلوا اليهودية من شريعة توحيدية إلى شريعة وثنية، الله فيها آله بنو إسرائيل و للشعوب الأخرى آلهتها و يحتكرون الألوهية، وليس الله هو ربّ العالمين، المولود من أمّ واحدة هو شعب الله المختار له كل الحقوق ويستبيح كل المعاملات غير المحترمة و غير الحلال مع غير المسلمين، فالربا حرام والزنا حرام فيما بينهم، لكن مع غيرهم هو حلال، التعصّب ضد الآخرين ولعنهم حلال، وتلك هي قمّة العنصرية، و قمّة التعصّب في نظر محمد عمارة ورفض الآخر كل آخر سواء أكان نصرانيا أو مسلما، و هذا الموقف من اليهود منذ عهد الرسول صلى الله عليه و سلم، و كان ذلك هو التعصّب و كان ذلك هو رفض الآخر، حيث قاموا بتحويل الذين إلى وثنية إلى عصبية، إلى قبلية، إلى عنصرية، و مارسوا الاضطهاد والكراهية ضد كلّ ألوان الآخر، لكلّ ذلك يدعو الدكتور محمد عمارة إلى ضرورة

دراسة الثقافة المكوّنة لهذه الشخصية الصهيونية، خاصة و نحن نواجه الكيان الصهيوني على أرض فلسطين، هذه الشخصية، التي يظهر أثرها واضحا جليّا على أرض الواقع.

إذن في هذا الصراع بين (النحن) و الآخر، نتساءل عن موقف الآخر من الإسلام و المسلمين، لا نتحدّث في قضية طرف فكري، بينما في القضية هي جوهر وأساس من أسس الصراع الدائر على أرض فلسطين و على الساحة العربية والإسلامية.

إن الآخر عند محمد عمارة هو: "للآخر المختلف مع الإنسان سواء أ كان فردا أو جماعة، هناك آخر ديني، آخر لغوي، آخر ثقافي فهو الآخر المخالف في الثقافة، الجنس و اللغة،...".[1]

– الموقف الديني و الحضاري بالنسبة للآخر قبل الإسلام:

يؤكّد الدكتور محمد عمارة في إطار الحديث عن الآخر المختلف على حقيقة واحدة و هي عدم الاعتراف بالآخر قبل الإسلام و هو يقول:"و هي حقيقة قد يغفل عنها البعض..."، ففكرة التمركز حول الذات و التعصب لها، و عدم الاعتراف بالآخر، كانت هي النظرية و الواقع السائد في العالم قبل ظهور الإسلام، لا في الديانات فقط، بل حتى في الحضارات و هان يرتكز على الحضارة اليونانية كنموذج، حيث يرى أن (أثينا دولة الديمقراطية)، كانت فيها القلّة من الأشراف والفرسان والملاّك، هم الذين لهم كل الحقوق، و ليس للآخر معهم أيّة حقوق سواء أكان جنسا آخر أو من العبيد أو الرقيق، و نفس الأمر بالنسبة للرومان إذ أن القانون الروماني كان يحرم أن يطبق على غير الرومان، فمن عراهم ليست لهم أية حقوق.

[1] – محمد عمارة لقناة اقرأ، حصة الرد الجميل عن الإسلام و الآخر، الجزء الأول.

الفصل الثالث

تجليات خطاب التسامح في الـ الحديثة و الفكر المعاصر

أمّا في مجال الديانات، فإن الدكتور محمد عمارة، يرتكز على مصر باعتباره بلدا نموذجا للتسامح،[1] لكن قبل الإسلام و في عهد أخناتون، تمت إبادة أتباع أمون واضطهادهم عندما انتصر أتباع أخناتون".

و في ظل الوثنية، اضطهدت مصر النصرانية بشدة ثم جاء النصارى الأرثوذكس في مصر و اضطهدوا الفلاسفة اليونان و الفكر اليوناني، و أحرقوا مكتبة الإسكندرية و قصص أخرى دامية عن الاضطهاد.

أمّا عندما تديّنت الدولة الرومانية، و كانت تحتل الشرق و مصر بالنصرانية أصبح لها مذهب و هو المذهب الملكاني، فكان اضطهادها شديدا للمذهب اليعقوبي وللآخر، رغم أنّ الاثنين داخل النصرانية، لكنّهم كانوا يلقون باليعاقبة إلى السّباع ويحرقوهم، و قصص الاضطهاد للنصارى في الشرق من قبل النصارى الرومان وقبلهم من قبل الوثنية الرومانية قصص شهيرة.

و بعد هذه الأمثلة، التي يقدّمها الدكتور محمد عمارة، يعود ليؤكّد و يقرّ بحقيقة واحدة و هي أن اليهود لم و لن يعترفوا حتى الآن بالآخر الديني و هو النصراني و نفس الشيء من التعصّب و العداء يتبادله المسيحيون معهم " ليست اليهود....." الآية الكريمة، فقبل الإسلام إذن لم يكن هناك أي مظهر من مظاهر الاعتراف بالآخر و بالسّماحة "فأن تعترف بالآخر هو أن تعطيه حقوقه متساوية مع حقوق"- والحقوق عند الدكتور ضرورات كما سنتطرق إليه فيما بعد-

لكن ما هو الجديد الذي جاء به الإسلام في تعامله مع الآخر؟

---

[1] – تم التطرّق إليه في الفصل الثاني (التسامح عند قدماء المصريين).

الفصل الثالث

تجليات خطاب التسامح في ال الحديثة و الفكر المعاصر

لقد مثل الإسلام ثورة في التعامل مع الآخر و السماحة مع الآخر، لأنّه جعل التعدد و التمايز و الاختلاف سنة من سنن الله، التي لا تبديل و لا تحويل لها، أي ليست السماحة بمعنى شيء يمنحه حاكم و يمنعه آخر.

فليس بمعنى نوع من التواضع أن تعترف بالآخر، بل اعتبر التسامح سنة من سنن الله التي لا تبديل لها، أي التمايز قانون و سنة من سنن الله و هذا يتمثل في رؤية الإسلام للكون فمفتاح الفكر و الثقافة و الحضارة في رؤية الإنسان للكون، و هي رؤية ترتكز على أنّ الواحدية و الأحدية لله، و ما عدا ذلك، يتميز بالاختلاف والتمايز فالإسلام جعل وجود الآخر و حقوقه سنة من سنن الله و هو موقف فلسفي عقدي، موقف ثقافي في رؤية الكون و نجده (الدكتور محمد عمارة) يشبه الكون بالمنتدى، فالكون منتدى الثقافات، وفكرة التمركز على الذات قد طواها الإسلام لذلك فالسماحة مع الآخر بدأت مع الإسلام و لم يكن لها وجود قبل الإسلام.

كيف تعامل الإسلام مع أصحاب الديانات الوضعية و مع المشركين؟

يعرض الدكتور محمد عمارة لأولئك الذين يعتبرون، بل و يعتقدون أن الديانات التي تعامل معها الإسلام هي اليهودية و النصرانية فقط، أي السماوية وأهل الكتاب، لكن هذا غير صحيح و الشاهد على ذلك أنّ الإسلام عندما ظهر كانت المواجهة الأولى له مع الوثنية و الشرك مع الذين يعبدون الأصنام، قال لهم الإسلام: "لكم دينكم و لي ديني"، فلا إكراه في الدين لذلك يعبّر الدكتور محمد عمارة، الحرية حق و ضرورة إلى الحد الذي جعل العقل الإنساني الطريق الأنجع إلى إدراك وجود الذات الإلهية: "فالعقل المتحرر من سيطرة الرسل و تأثير الخوارق وسلطان

المأثورات... و هنا قمة التحرير و نفي الإكراه في التدين بالدين"[1] (لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي).

{قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيَ وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ}[2].

{وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ }[3].

ففكرة الإكراه، إكراه الآخر على الاعتقاد الإسلامي ليس فقط منهيا عنه، وإنما ينفي إمكانية التديّن مع لإكراه، لأن الإكراه يثمر نفاقا و لا يثمر إيمانا، فالإيمان في المصطلح الإسلامي اعتقاد قلبي أي في الضمير وفي السر يصل إلى درجة اليقين فالإكراه ينفي وجود إيمان حقيقي مع الإكراه، و هذا كان موقف الإسلام مع المشركين، فلو أن مشركي قريش تركوا الرسول صلى الله عليه و سلم في دعوته لكان قد تركهم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر، لأنه لا يمكن تحقّق إيمان حقيقي بدين الإسلام مع الآخر، لأن الآخر و هو الشرك هو الذي اعتدى و حاصر و هو الذي صنع المأساة مدّة 13 سنة في المرحلة المكية، و بع أن أخرج المسلمون من مكة، فالهجرة كانت إخراج، فالشرك فتن المسلمين في دينهم ثمّ لا حقهم في المدينة، فالإسلام لم يكن ليكره الآخر، بل كان يترك المسلمون و ما يدينون والآخرون (المشركون) و ما يدينون، و حتى الديانات الوضعية كالبوذية والكونفوشيوسية، التي عاشت في ظل الحضارة الإسلامية، كأنها ديانات كتابية واعترف بها الإسلام و كان

---

[1] – الإسلام و حقوق الإنسان من الحقوق إلى الضرورات، ص 23.

2 – سورة هود، الآية 28.

3 – سورة يونس، الآية 99.

لهم ما لدى المسلمين و عليهم ما عليه، فالتعددية قامت قبل 14 قرنا في الإسلام وهو نص وضع قيد التطبيق كامل الحقوق و الواجبات.

أمّ المثال، الذي يضر به الدكتور محمد عمارة لتجاوز فكر الإسلام في قضية التعددية، فهو إطار "النظر" إلى ميدان التطبيق "فمجتمعات غير إسلامية، قد أعطت الإنسان "الحق" في الاختلاف في أن يسلك سبيل التنظيم لدعم رؤيته المتميزة عن رؤى الآخرين"[1].

فأقرت حق المعارضة الفردية و المعارضة الجماعية المنظمة، فسادت التعددية بدلا من الفردية و الاستبداد و في قضية المعارضة، فردية كانت أو منظمة يختار الدكتور محمد عمارة عصر صدر الإسلام، لأنه العصر الذي ينظر إليه الجميع على أنّه السابقة الدستورية، التي يجب القياس على روحها و نهجها في تطبيق النظريات والأفكار.

يقول الدكتور محمد عمارة: "... إذا كان الاتفاق في الأصول و في الغايات والمقاصد واردا...فإن الاتفاق في الفروع وفي المناهج والسبل، يكاد يكون مستحيلا".

[1] – محمد عمارة، الإسلام و حقوق الإنسان، المصدر السابق، ص 87.

خاتمة

إذا كانت الفلسفة تقوم على إثارة الحكمة ومحبتها، فمن الضروري أن يكون الأساس الذي ترتكز عليه هو تبادل الحديث. والمقصود به الحوار وهذا الأخير لا يمكن أن تقوم له قائمة إلا بوجود الآخر، وما يهم في الأمر هو الآخر المختلف لأنه من يتفق معنا لا يشكل أي إشكال.

فمن الضروري احترام الآخر مهما اختلف عنا لا أن ننوب عنه في تقرير الحق والصواب.

فالفلسفة هي التفكير المشترك الذي تجتمع فيه الآراء المختلفة رغم تناقضاها فهي تقف حدا فاصلا أمام استمرار علاقة الأنا بالآخر. هذه العلاقة التي ينبغي أن تقوم على التسامح الذي يؤسس للتبادل الحي للأفكار، أين يصل كل فرد منا إلى مرتبة يتعلم فيها ضرورة الاستماع كما ضرورة الحديث و يتعلم متى يجب أن يتحدث ومتى يجب أن ينصت.

وقد أوصانا الله سبحانه وتعالى – أن نفتح آذاننا للاستماع كما أفواهنا للكلام، و بالتالي ضرورة الترحيب بالنقد وقبوله، و اعتماد المشورة وسيلة للوصول إلى الصواب. حيث ينبغي أنه نكون على أتم الاستعداد لتغيير الرأي عند قيام الحجة الشرعية أو العقلية على الخطأ فيما كنا عليه من رأي.

وقد جاءت الفلسفات على مختلف عصورها تنادي بهذه التوصيات في أبعادها المعرفية و المنهجية مضافا إليها أبعادها الإنسانية والأخلاقية .

ومهما اختلفت أشكال خطاب التسامح و تنوعت، إلا أن هدفها كان واحدا ألا وهو تحقيق مقولة (لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه) من أجل تحرير الإنسان

وصيرورة التاريخ من أسطورة الحتمية، عن طري
العدل السياسي، و الاجتماعي.

و هي المقولات التي انطلقت على أساسها فلسفة الأنوار الأوروبية. وقد حاولت اقتفاء أثرها أدبيات الفكر التنويري العربي، حيث اشتغلت بنشر وإرساء قواعد التسامح بمختلف أشكاله (دينيا فكريا اجتماعيا سياسيا ...إلخ) و بالفعل كان لها دورا واضحا في نهضة الفكر لدى الفلسفات التي قامت على ضرورة إلغاء التراث الأرسطي، و هيمنة الكنيسة انطلاقا من فكرة محدودية العقل و قابليته للوقوع في الخطأ. ففلسفة الأنوار ساهمت في تحريك الفكر البشري وتحريره من كل القيود من جهة ، و من جهة أخرى دفعت به إلى التواضع لذلك دعا فولتر إلى ضرورة التسامح مع أخطاء بعضنا البعض .

و بذلك عمل فلاسفة الأنوار على إعادة الاعتبار للعقل و الذكاء البشري، والدعوة إلى تأسيس علاقات جديدة بين الحكام في إطار الحرية، التقدم والسعادة.....

و لعله من الضروري الإشارة إلى مدى تأثير خطاب التسامح الأنواري ، ومدى مساهمته في نهضة الفكر الفلسفي و خاصة العربي، وقد انعكس ذلك بدرجات متفاوتة في كتابات المفكرين العرب ابتداءا من الطهطاوي إلى أنطون فرح و أديب إسحاق ، سلامة موسى، طه حسين، جمال الدين الأفغاني é

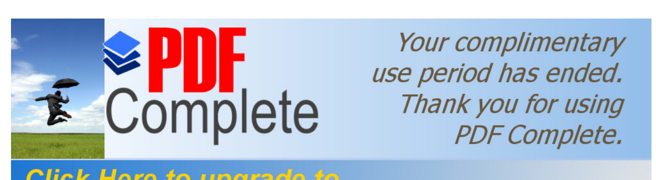
فالدارس لأدبيات الفكر التنويري العربي، يلتمس تأثير قيم حداثة عصر الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية في المفاهيم السياسية التي استخدمها زعماء النهضة العربية كالحرية، الحريات العامة، العدل السياسي، مما يفسر إيمان الكثير بالصفة الكونية لحداثة عصر الأنوار.

كما لا ينبغي أن نتغاضى عن انبثاق (وجغرافيا بولادة البرجوازية الليبرالية، كقوة جديدة و صاعدة عبرت عن طموحاتها الذاتية المحلية و العالمية لتي لم يكن لها أن تتحقق دون تحرير المؤسسات ورؤوس الأموال من الأغلال التقليدية الأمر الذي نتجت عنه الثورة الفرنسية.

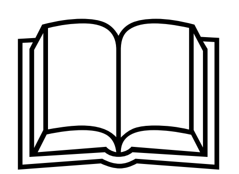
كما أنه من الضروري الاعتراف بالبعد الجوهري الإبستمولوجي الممثل في إحلال قطيعة جذرية داخل الفكر الأوروبي بين القديم و الحديث على صعيد القيم المعرفية.

ومهما كان من قول، فلا بد من التأكيد على حاجة العالم اليوم وبصورة مطلقة وأكثر من أي وقت مضى إلى التسامح بنفس الطريقة التي نادى بها فلاسفة الأنوار والفلاسفة المسلمين.

هذه الفضيلة الغائبة عن مختلف الإيديولوجيات التي سحرت مختلف الشعوب في الشرق الأوسط خلال القرن العشرين من القومية العربية إلى الأصولية الدينية إلى نزعة معاداة الإمبريالية إلى الشيوعية و الإشتراكية العربية.



قائمة المصادر



المصحف الكريم

المراجع باللغة عربية

1. أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر للطبعة و النشر، بيروت، لبنان، المجلد الثاني، ط1، 1997.

2. أسوالد شبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، الجزء1، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

3. تصنيف أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة، ط2، تا1935، منتدى العقلانيين العرب.

4. إبراهيم خميس إبراهيم، دراسات في تاريخ مصر البيزنطية، الدار المعرفية الجامعية،د ط، 1996.

5. أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون.

6. ألبير ثويتز، الفكر الهندي (كبار مفكري الهند و مذاهبهم على مر العصور)، تر:يوسف شلب الشام.

7. أحمد أمين- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، تصنيف: مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.

8. برويز أمير علي هائي بيّود، الإسلام و العلم- الأصولية الدينية ومعركة العقلانية- ترجمة: محمود خيال، المجلس الأعلى للثقافة، شارع الجبلاية بالاربرا، الجزيرة، القاهرة، 1991.

9. بيتر نيكولسون، توماس بالدوين و آخر
دراسات في التعايش و القبول بالآخر، الفكر الغربي الحديث، ترجمة: إبراهيم العريش، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط1، 1992.
10. بول هازار، الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر من مونتيسيكيو إلى ليسنج، ج1، على نفقة الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ب ط، ب تا.
11. بتند راسل، حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ج1،تر: فؤاد زكريا، 1983.
12. بتند راسل،حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة و المعاصرة)، ج1، تر: فؤاد زكريا، د ط، 1983.
13. تشوجيام تروبحا الحكمة المجنونة، دار في الفلسفة البوذية في الصين، تعريب: فوزي درويش، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، تا: 1996.
14. جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية و الإسلام، دار الساقي، ط1، 1998.
15. جورج بوليتزر،فلسفة الأنوار و الفكر الحديث، ب ط، ب تا.
16. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين/ ب ط، 1995.
17. جون لوك،رسالة في التسامح، تر: منى أب سنّة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997.
18. حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجماعية، ط4، 1990.
19. خه جاوور، بوجين جي و آخرون، تاريخ تطور الفكر الصيني، تر: عبد العزيز حمدي عبد العزيز، ط1، 2004.
20. زيغريد هونكة، شمس العرب تسطع على الغرب (الحضارة العربية في أوربا)، دار الجيل، بيروت، ط8، 1993.

21. سبينوزا Spinoza، رسالة في اللاهوت مراجعة الدكتور فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، 2005، دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت.

22. سعيد إسماعيل علي، التربية في الحضارة اليونانية، القاهرة، 1995، جامعة عين شمس.

23. سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة،ط1، 2000.

24. عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979.

25. عبد الرحمان بدوي، الخريف اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970.

26. عاصم أحمد حسين، المدخل إلى تاريخ و حضارات الإغريق، مكتبة نهضة الشرق، د ط، 1998.

27. علي مظهر ، محاكم التفتيش في إسبانيا و البرتغال و غيرها، المكتبة العلمية، مصر الجديدة، دط، 13 صفر 1366 الموافق لــ 06 يناير 1947.

28. محمد كامل الخطيب ، ابطة العقلانيين العرب، حرية الاعتقاد الديني (مساجلات الإيمان و الإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم)، ر ، ب ط، ب تا.

29. محمود درويش مصطفى، إبراهيم السايح، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية، تاريخ اليونان، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، 1998/1999.

30. ميكيافيلي،كتاب الأمير ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة بن سينا، القاهرة، د ط، دتا.

31. محمد الغزالي، التعصب و التسامح بين المسيحية و الإسلام، ط6، 2005.

32. محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ب ط، 1998.

33. محمد الجليند، فلسفة التنوير (بين المشرو
قباء، القاهرة، د ط، 1999.

34. ف. فولفين، فلسفة الأنوار، تر: هنريت عبودي، دار الطليعة و رابطة العقلانيين العرب، د ط، 2006.

35. محمد قطب، قضية التنوير في العالم الإسلامي دار الشروق، ط2، 2002.

36. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، د- ط، 2005.

37. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ب ط، 1300 -1926.

المراجع باللغة فرنسية:

38- Le petit Larousse, Juillet 2007, P1015.

39- http:/kotob.hasit/

40- Voltaire (1694- 1778), Traité sur la tolérance, Institut et Musée Voltaire, Genève, (1763).

الخطة

مقدمة

الفصل الأول
في معنى التسامح

المبحث الأول : مدخل نظري

المطلب الأول: المفهوم اللغوي و المعنى الاصطلاحي

- المفهوم اللغوي للتسامح
- مفهوم التسامح في اللغة العربية
- المفهوم الاصطلاحي للتسامح

المطلب الثاني : التسامح و الفلسفة

- هل يعتبر التسامح مفهوما فلسفيا ؟

المبحث الثاني : في معنى التنوير

المطلب الأول : المفهوم اللغوي والمعنى الاصطلاحي للتنوير

- المفهوم اللغوي للتنوير

المطلب الثاني: المفهوم اللغوي

- التنوير لغة
- النور في القرآن الكريم
- معنى التنوير عند الصّوفية
- معنى التنوير في الثقافة العربية الحديثة
- التنوير في المعنى الاصطلاحي الفلسفي
- مفهوم التنوير عند الغربيين

المطلب الثالث: التسامح و التنوير


PDF
Complete
Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.
Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features

المطلب الأول: التسامح في الفكر الغربي المعاصر

المطلب الثاني: مسألة التسامح في الفكر العربي المعاصر

خاتمة

الفهـــــــــرس

الفصل الأول
في معنى التسامح

الفصل الثاني

التسامح، المفهوم و التاريخ (جذور تاريخية)

الفصل الثالث

تجليات خطاب التسامح في الفلسفة الغربية الحديثة و الفكر المعاصر

ملخص

إن موضوع التسامح الذي ولد من رحم التعصب والعنف الطائفي والمذهبي، أثار الكثير من الأفكار على المستوى الفلسفي والسياسي والفكري بشكل عام. ولعل أبرزها أفكار فلاسفة التنوير الذين تناولوا خطاب التسامح بأشكال مختلفة، ولكن الغاية كانت واحدة أساسها نشر التسامح وتنوير العالم.

فما طبيعة خطاب التسامح في فكرهم، وما تجلياته في الفكر المعاصر بشكل عام؟

لم تكن مفردة التسامح وليدة لحظة تاريخية واحدة، بل كانت نتاج تطور تاريخي طويل. انطلاقا من الحضارات الشرقية القديمة إلى أعمدة الفلسفة اليونانية الثلاث مرورا بالسيد المسيح وماعاناه ثمنا لدعوته للتسامح. إلى أن جاء الإسلام بنموذجين رائدين في التسامح، تمثلا في العهدة العُمرية وصحيفة المدينة. ثم كان دور فلاسفة الأنوار في تخليص التسامح من قيود الكنيسة، وهي الفلسفة التي ساهمت في نهضة الفكر الفلسفي عن طريق تحرير العقل من أشكال الوصاية، حيث تأكد مبدأ لا سلطان على العقل إلا العقل، وسادت الدعوة إلى ضرورة سيادة خطاب التسامح على كل الأصعدة، ونبذ كل أشكال العنف والاستبداد بالرأي، وتبني منطق الحوار واحترام الآخر المختلف، هذا الخطاب التنويري لم يتوقف عند فلاسفة الأنوار فحسب، بل كان تأثيره واسعا إذ تجلى في الفكر المعاصر من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى فكرة الانتقال من الصراع إلى الحوار من خلال كتابات هيدنجتون وروجيه غارودي، وبالموازاة مع هؤلاء كان للفكر العربي الإسلامي المعاصر نصيبا في الدعوة إل احترام حقوق الإنسان، ونبذ منطق الاستبداد بالرأي من خلال محمد عمارة والجابري وغيرهم كثيرون. وليس ذلك إلا شكل آخر لتجلي خطاب التسامح الأنواري في الفكر المعاصر.

الكلمات المفتاحية :

التسامح؛ العقل؛ الكنيسة ؛ التنوير؛ التعصب؛ العنف؛ الحوار؛ الآخر؛ الحرية ؛ الديمقراطية .